MASTER
NEGATIVE
NO. 92-81128-4

AUTHOR:

MARTIN, LOUIS

TITLE:

QUESTION SOCIALE EST-ELLE UNE...

PLACE:

PARIS

DATE:

1898

Master Negative #
92-81128-9

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

171
M362 Martin, Louis
La question sociale est-elle une question morale? ...
Paris 1898 0 7 + 385 p

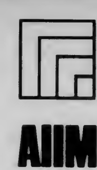
Doctor's dissertation before the Paris Faculty of law

191929

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-1-93 INITIALS M.D.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

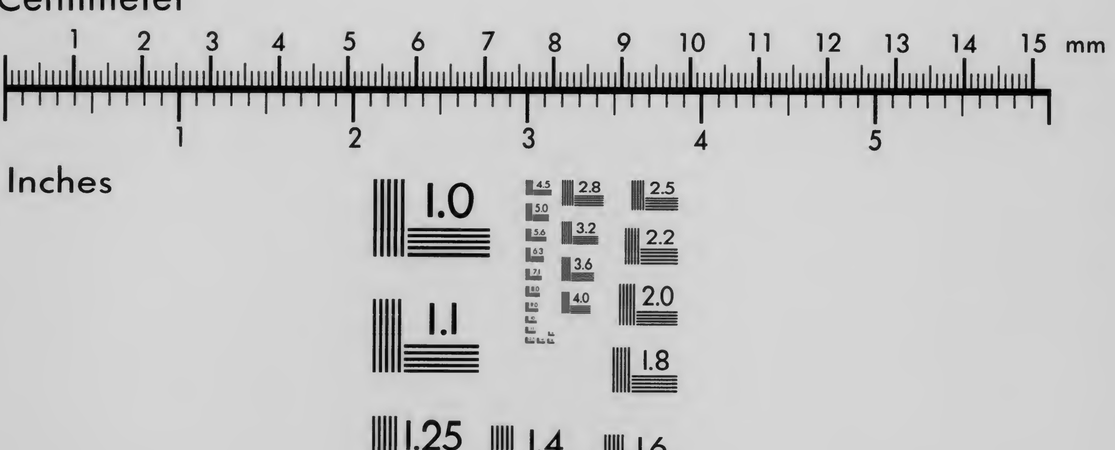


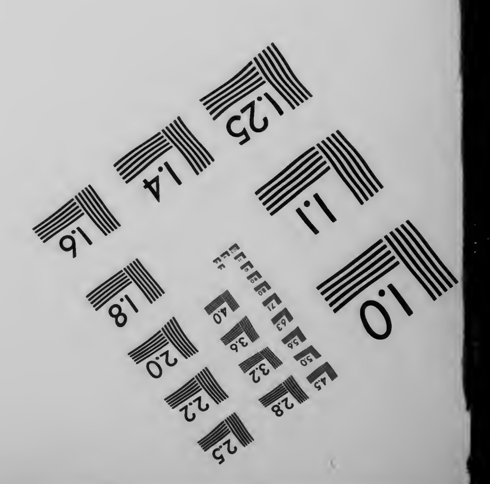
AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



FACULTÉ DE DROIT DE PARIS

LA QUESTION SOCIALE
est-elle
UNE QUESTION MORALE ?

THÈSE POUR LE DOCTORAT

L'ACTE PUBLIC SUR LES MATIÈRES CI-DESSUS

sera soutenu le lundi 14 février 1898 à 1 heure.

PAR

LOUIS MARTIN

Président : MM. BOISTEL, *professeur*.

Suffragants { GLASSON, *professeur*. JAY, *professeur-adjoint*.

PARIS
V. GIARD & E. BRIÈRE
LIBRAIRES-ÉDITEURS
16, Rue Soufflot, 16

1898

THÈSE

POUR

LE DOCTORAT

La Faculté n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

FACULTÉ DE DROIT DE PARIS

LA QUESTION SOCIALE
est-elle
UNE QUESTION MORALE ?

THÈSE POUR LE DOCTORAT

L'ACTE PUBLIC SUR LES MATIÈRES CI-DESSUS

sera soutenu le lundi 14 février 1898 à 1 heure.

PAR

LOUIS MARTIN

Président : MM. BOISTEL, *professeur*.

Suffragants { GLASSON, *professeur*. JAY, *professeur-adjoint*.

PARIS
V. GIARD & E. BRIÈRE
LIBRAIRES-ÉDITEURS
16, Rue Soufflot, 16
1898

INTRODUCTION

La question sociale naît de la constatation des maux engendrés par le fonctionnement de la vie collective. A la vue des souffrances qui accablent les hommes, on se demande quel remède apporter aux imperfections du régime qu'ils subissent. Est-il une organisation meilleure qui remédie aux iniquités dont les individus se plaignent et qui apaise leur détresse en assurant à tous plus de bien-être et plus de bonheur ? Quelle forme de société peut répondre à leur aspiration immense vers la justice ? Comment concilier tous les intérêts, satisfaire tous les besoins, assurer le respect de tous les droits ? Où découvrir cet idéal, et par quelles voies le faire pénétrer dans la réalité vivante ? Ce problème est poignant. Il veut que l'on se hâte. Or, les recherches qu'il impose ne se suffisent pas à elles-mêmes ; elles s'éclairent par les solutions données au problème moral. Celui-ci s'inquiète, en effet, de savoir si l'homme ne doit pas s'élever au-dessus de lui-même, quel modèle il faut qu'il se propose, et comment il y peut atteindre. Mais peut-être notre progrès moral est-il conditionné par le progrès social ? Peut-être, au contraire, suffit-il, pour que la société soit plus imprégnée de justice, que

nous soyons plus riches en vertus ? L'homme deviendra-t-il meilleur par cela seul que la société sera plus parfaite ? Ou le perfectionnement des individus est-il l'unique agent du progrès social ?

On le voit : entre le problème moral et le problème social, il y a une étroite connexion. Les efforts tentés jusqu'à ce jour pour l'établir ont abouti à la constitution de deux écoles adverses : suivant l'une, tous les maux, même individuels et moraux, ont dans la société leur source unique ; suivant l'autre, tous les maux, même collectifs et sociaux, sont l'œuvre exclusive de chaque individu. Les représentants de la première doctrine, affirmant que l'individu n'est jamais coupable et responsable en tant qu'individu, s'attachent exclusivement à renouveler la société ; ce sont donc, à cet égard, des novateurs. Les représentants de la seconde doctrine, n'admettant pas que la société puisse être coupable et responsable en tant que société, s'efforcent uniquement d'obtenir des hommes qu'ils travaillent à devenir plus parfaits, mais ils se refusent à rien changer à l'organisation politique et économique ; ce sont donc, à ce titre, des conservateurs. D'après les uns, la question morale est une question sociale ; d'après les autres, la question sociale est une question morale.

A notre sens, il est excessif d'absorber complètement l'un de ces problèmes dans l'autre problème. Pour une part, la question morale est purement morale, et la question sociale purement sociale.

Mais elles ne sauraient s'ignorer ; elles sont unies intimement et s'achèvent l'une par l'autre. L'amélioration de la société suppose, outre un progrès économique et politique (point de vue purement social), un perfectionnement moral des individus produit par leurs personnels efforts, de telle sorte que, si la question sociale est une question sociale, elle se ramène aussi, dans une certaine mesure, à une question morale : nous l'établirons contre les novateurs. Mais le progrès moral des individus nécessite, outre leur volonté persévérante (point de vue purement moral), un milieu propre à assurer à cet effort voulu vers le bien ses pleins effets, de telle sorte que, si la question morale est une question morale, elle se ramène aussi, dans une certaine mesure, à une question sociale : nous l'établirons contre les conservateurs. Les formules, énoncées par les deux écoles adverses, ne se détruisent pas : elles se complètent. Il n'y a pas subordination unilatérale du point de vue moral au point de vue social, ou inversement : mais subordination réciproque de l'un à l'autre.

Comment aboutit-on à poser les deux premières formules ? En étudiant la nature originelle de l'homme. Ramener la question sociale à une question morale, c'est voir en l'homme un être mauvais par lui-même, mais réformable par lui-même : ne touchons pas à la société, car c'est de nous que viennent les vices, et nos seuls efforts suffisent à

les déraciner. Ramener la question morale à une question sociale, c'est voir en l'homme un être bon par lui-même, mais déformé par la société et réformable par la réforme de celle-ci : nous ne sommes vicieux que parce que la société nous pervertit ; constituons-la sur des bases nouvelles et nous recouvrerons du coup notre primitive vertu.

Que pensait de cette controverse l'antiquité classique ?

Le paganisme, affirmant le bonheur primitif, l'âge d'or, affirmait par là qu'à l'origine l'humanité était bonne. Mais ce bonheur avait disparu pour faire place à une décadence continue, marquée par le passage de l'âge d'or à l'âge d'argent, puis à l'âge de fer. Devenus moins heureux, étions-nous devenus moins vertueux ? Sans doute Ovide dépeint les crimes qui par la suite désolèrent le monde. Mais ce sont des maux plus que des vices. La conception morale est,en effet,des plus grossières encore. Les dieux eux-mêmes ne donnent-ils pas l'exemple des pires imperfections, et, leur ressembler, n'est-ce pas leur rendre hommage ? Le paganisme est la religion de la nature ; il la divinise : comment pourrait-elle être mauvaise ? Elle est la perfection même, puisqu'elle participe de la divinité. Ce n'était pas seulement opinion du vulgaire, mais pensée de philosophes : les cyniques estimaient que la vie devait se régler sur les mouvements de la nature, et les épicuriens, avec plus de raffinement, professaient une opinion identi-

que. Toutefois, comme la vie en société n'est pas possible sans une certaine conception des droits et des devoirs, la cité antique devait nécessairement s'inspirer d'une certaine morale, si rudimentaire qu'elle fût. C'est ce qu'exprimaient les lois par la fixation des actes défendus et des obligations imposées. La religion païenne, par les prescriptions rituelles, indiquait que les hommes étaient tenus de certains devoirs envers la divinité ; par le culte de la chaste Diane et de Vesta, elle manifestait même une vague intuition d'une vertu supérieure.

Mais Socrate, Platon, Aristote pressentirent une morale plus haute. De l'étude de l'homme, les Stoïciens dégagèrent les éléments de sa nature idéale, et se proposèrent de la réaliser en eux ; lorsqu'ils disaient « tout ce qui est naturel est bon », ils n'entendaient pas notre nature avec ses défauts et ses passions comme le faisaient les épicuriens et les cyniques, mais notre nature châtiée, épurée, transfigurée ; ils opposaient, à ce qui est, ce qui doit être. Cicéron se fait leur interprète lorsqu'il écrit : « *Nihil est profecto præstabilius quam plane intelligi nos ad justitiam esse natos, neque opinione, sed natura constitutum esse jus... Sed depravatio consuetudinum, opinionum varietas, multitudinis consensus, animos torquet et abducit a vero* » (*Traité des lois*). « *Omnes igitur gentes et omni tempore una lex, et sempiterna, et immutabilis continet, unusque est communis quasi magister et imperator omnium Deus*

ille, legis hujus inventor, disceptator, lator ; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernabitur » *(Fragments sur la République)*. Dans ces textes, Cicéron formule cette idée, développée par le Christianisme, utilisée par les Physiocrates, et si en faveur dans l'école éclectique de Cousin, qu'il y a une loi naturelle gravée par Dieu dans les consciences, et qu'en nous interrogeant nous-mêmes nous pouvons en connaître les préceptes. Mais il reconnaît également que les sollicitations de nos instincts peuvent nous détourner de l'observation de cette loi supérieure, et nuire à nos semblables autant qu'à nous-mêmes.

Comment expliquer cette double nature dont les rivalités transforment chaque individu en un champ clos où s'éternise la lutte ? Le Christianisme résoud l'énigme par la théorie du péché originel. Cette doctrine règne sans conteste jusqu'à la Renaissance. A cette époque, l'influence retrouvée du paganisme fait envisager avec quelque faveur l'idée de l'excellence de la nature humaine divinisée. Toutefois, dans son *Institution chrétienne*, Calvin souligne énergiquement, au contraire, nos tendances mauvaises, et c'est cette idée qu'au XVIIIe siècle, Spinoza, Bayle, les Jansénistes, et, avec plus de mesure dans l'expression et dans la pensée, Pascal, Bossuet, Bourdaloue, défendent unanimement. La réaction contre la tradition chrétienne éclate violemment au XVIIIe siècle. Nos contemporains ont affecté plus d'une fois de croire la dispute relative à la chute originelle scientifiquement close, et ce dogme insoutenable désormais. Aussi, dans l'abondante moisson des systèmes sociaux, en est-il fait abstraction. On bâtit, on déduit, on discute, on détruit. Mais tous s'entendent pour faire silence sur cette doctrine. Nous verrons au contraire quelle place importante lui est due.

Nous commencerons par étudier, dans une première partie, les théories sociales échaffaudées sur le principe de la bonté originelle de l'homme, et nous établirons contre elle la nécessité du travail individuel de réforme intérieure.

Puis contre les doctrines économiques qui se refusent à reconnaître la réalité des obstacles opposés par la société à cet effort individuel vers le mieux, nous démontrons à quel point une réforme collective s'impose. Ce sera l'objet de la seconde partie de cette étude.

PREMIÈRE PARTIE

LA BONTÉ ORIGINELLE DE L'HOMME ET SES CONSÉQUENCES SOCIALES

CHAPITRE PREMIER

ÉTUDE HISTORIQUE DE CETTE THÉORIE

De l'idée de bonté originelle de l'homme sont nées deux tendances diamétralement opposées : les autoritaires croient à l'efficacité et à la nécessité de mesures d'État pour que la vertu apparaisse et ne subisse aucune éclipse ; les libertaires pensent à l'inverse qu'un acte d'autorité, quel qu'il soit, a toujours pour effet de vicier notre nature. Ces derniers semblent donc affirmer la bonté native d'une manière absolue, et se mieux conformer aux règles de la logique dans les systèmes sociaux dont cette notion constitue la pierre angulaire. Et, de fait, les représentants de la première opinion parfois admettent moins la bonté native que la neutralité native : c'est bien encore affirmer l'excellence de notre nature que de n'y voir aucun germe mauvais, mais c'est aussi atténuer cette affirmation quelque peu.

Nous allons aborder successivement l'étude de ces deux écoles.

§ 1. — **Les autoritaires**

Historiquement, les conclusions autoritaires ont été énoncées avant même que le principe, sur lequel elles sont assises, ait été défendu. Ce qui, dès l'antiquité, est mis en relief, c'est l'influence essentiellement moralisatrice d'une société bien constituée, et la mission qui incombe à l'État de diriger les citoyens dans la voie du bien.

Platon disait que « les crimes sont causés par le défaut de culture, par la mauvaise éducation et par la mauvaise organisation de l'État ». Les vices ont leur origine dans l'inégalité des biens : « Voilà donc deux choses auxquelles nos magistrats prendront bien garde de donner entrée dans nos villes : l'opulence et la pauvreté ; l'opulence, parce qu'elle engendre la mollesse et la fainéantise ; la pauvreté, parce qu'elle produit la paresse et l'envie » (République, livre II). Il n'y voit de remède que dans le communisme le plus absolu : tout sera en commun, biens, femmes et enfants. Dans cette communauté des femmes, il ne faudrait pas voir la liberté de l'amour que les modernes réclament. La reproduction de l'espèce est d'intérêt général ; aussi, les unions sont-elles déterminées par le sort ; toutefois, comme les résultats pourraient n'être pas tout à fait satisfaisants s'ils étaient entièrement déterminés

par le hasard, les magistrats pourront honnêtement tricher en usant de ruse pour conduire l'aveugle Destin (1). Ce communisme n'est pas non plus l'égalité politique. Il ne détermine que l'égalité économique. Au point de vue du pouvoir, la société se spécialise en fonctions hiérarchisées. Il y a trois castes : à la base, les artisans et les laboureurs ; au-dessus, les guerriers ; au faîte, les magistrats. Le commerce est tenu dans le plus profond mépris. C'est d'ailleurs l'idée qui domine toute l'antiquité grecque et romaine. Cicéron aussi flétrit le commerce (*De officiis*, lib. 1, § 42). Aristote le répute dangereux, car il engendre la richesse, et celle-ci est essentiellement corruptrice ; il confine au travail manuel, et celui-ci est dégradant. Aussi, comme on ne peut s'en passer pour produire les choses nécessaires, sera-ce fonction d'esclave. Aristote rejette le communisme, mais il investit l'État de la haute mission de faire régner la vertu, et, pour remplir ce but, il lui confère le droit d'intervenir sans cesse, par une réglementation minutieuse, dans le détail de la vie des citoyens.

Ces idées réapparaissent à la Renaissance. Thomas

1. Campanella s'est inspiré de cette idée. La Cité est gouvernée par un magistrat, le Soleil ou le Métaphysicien, investi d'un pouvoir absolu. Trois autres magistrats, placés sous ses ordres, et nommés Puissance, Amour et Sagesse, gouvernent : le premier, ce qui concerne la guerre ; le second, ce qui est relatif au développement de l'espèce, de là une réglementation des rapports sexuels que surveillent certains fonctionnaires ; le troisième, ce qui a trait aux sciences, aux arts et à l'éducation.

Morus, dans son île d'Utopie, s'en inspire : « Vous faites souffrir aux voleurs, écrit-il, des tourments affreux; ne vaudrait-il pas mieux assurer l'existence à tous les membres de la société, afin que personne ne se trouvât dans la nécessité de voler d'abord, ensuite d'être puni ? » Pour assurer à tous l'existence et supprimer jusqu'à la tentation du vol, il propose d'établir la communauté des biens. Mais il diffère des philosophes païens à un triple point de vue : — il n'y a pas de castes; la république est gouvernée par une sorte de sénat dont les membres sont nommés par tous les citoyens; — tous les citoyens sont des associés; il n'y a plus une aristocratie d'hommes libres entretenus par le travail des esclaves; — le travail, en effet, n'est plus tenu en mépris; il est honoré; c'est une cité de travailleurs, et non plus seulement de philosophes et de guerriers; tous travaillent manuellement et se récréent intellectuellement. Ces trois caractères nouveaux sont dus à l'influence du christianisme.

Aristote et Platon confondant la politique et la morale, avaient proposé pour objet à la première de faire régner la vertu. La Cité forcera les hommes à être vertueux. Cette conception a été l'inspiratrice de tous les systèmes autoritaires qui se sont succédé jusqu'à nos jours. Ce fut l'idée maîtresse des utopistes de la Renaissance, et le programme réalisé par Calvin dans le gouvernement de la ville de Genève. Au XVIIe siècle, Fénelon l'applique au pays imaginaire de Salente. Le XVIIIe siècle lui est acquis

tout entier. Les Physiocrates, libéraux en économie politique, développent en politique la théorie du despotisme éclairé; un bon tyran, conseillé par des philosophes, rendra les hommes sages. C'est également l'idée fondamentale des jacobins et des babouvistes. Pendant la Révolution, les jacobins la réalisent : ils instituent le despotisme collectif de conventionnels incorruptibles, et prétendent, comme Aristote, faire régner la vertu grâce à une réglementation étroite et minutieuse des moindres actions des citoyens. Les babouvistes, comme Platon, poussaient jusqu'au communisme.

Cette apparition, dans les faits, à l'époque révolutionnaire, d'idées jusqu'alors confinées dans le domaine de la spéculation, est due à l'influence pressante de cette légion de publicistes et de philosophes qui exerça, au XVIIIe siècle, une action décisive sur la direction des esprits. Chez certains de ces écrivains, on ne constate que la croyance à l'efficacité souveraine de l'action du milieu social sur la conduite privée. L'homme est réputé produit social : telle sera la société, tel sera l'homme. Mais, même dans leurs écrits, on peut affirmer que cette conviction repose sur l'idée sous-entendue de la bonté originelle. On peut le dire, car cette idée imprègne tout le XVIIIe siècle. J.-J. Rousseau sera son plus ferme défenseur. Du reste, nous ne trouverons pas de preuves, mais seulement l'affirmation. Il ne faut pas s'en étonner, car telle est la caractéristique du XVIIIe siècle : une polémique vive, alerte, brillante et

toujours superficielle ; les idées ne sont pas neuves ; encore moins sont-elles profondes ; un trait d'esprit, une raillerie ou une emphatique figure de rhétorique tiennent lieu de démonstration. Le xviii[e] siècle est tout en surface. C'est un cliquetis de reflets, une intermittence d'éclats, une phosphorescence qui amuse et trompe. Le regard est attiré, mais la pensée ne se fixe pas, car il n'est, sous l'expression, ni puissance de logique, ni leçon d'expérience. A vrai dire, ce sont des littérateurs, non des philosophes ou des savants. Ils battent le briquet, et leur étincelle passagère ne semble un soleil que pour les regards habitués à la nuit.

Locke croyait à la toute puissance de l'éducation : « Sur cent hommes, affirmait-il, il y en a plus de quatre-vingt-dix qui sont bons ou mauvais, utiles ou nuisibles à la société, par l'instruction qu'ils ont reçue ; et c'est de l'éducation que dépend la grande différence aperçue entre eux ».

Helvétius allait plus loin lorsqu'il prétendait « que tous les hommes naissent égaux et avec des aptitudes égales, et que l'éducation seule fait les différences » (*De l'Esprit*, 3[e] Discours). Il n'accusait pas seulement l'éducation, mais aussi la morale et la législation, de corrompre les mœurs : « Les vices d'un peuple sont toujours cachés au fond de sa législation : c'est là qu'il faut fouiller pour en arracher la racine productrice » (*Discours*, II, ch. 15). « Nous ne voyons tant de crimes sur la terre, que parce que tout conspire à rendre les hommes victi-

mes et criminels ; leurs religions, leur éducation, leurs gouvernements les poussent irrésistiblement au mal. Pour lors, la morale leur prêche vainement la vertu » (*Système de la nature*, ch. 11).

L'abbé de Mably écrit : « Son principal objet (de la politique) est de prendre les mesures les plus efficaces pour empêcher que les passions ne sortent victorieuses du combat éternel que notre raison est condamnée à soutenir contre elles. Son but est de tenir les passions courbées sous le joug » (*Entretiens de Phocion*, Amsterdam, 1763, 2[e] entretien, p. 42). Puisque nous avons des passions et qu'elles cherchent à obscurcir notre raison, nous ne sommes pas entièrement bons. Mais une bonne politique nous rendra tels : il suffira que l'Etat réglemente les actes des citoyens et l'usage de la propriété. Le communisme régnait aux premiers temps de l'humanité ; mais cet âge d'or a disparu sans retour ; on ne peut songer à le rétablir ; la propriété individuelle subsistera donc ; toutefois, des lois devront mettre obstacle à l'avarice et à l'ambition, ces maux que la propriété fait naître (voir son *Traité de la législation*) ; des lois somptuaires empêcheront le luxe, et des lois agraires interdiront l'extension exagérée des propriétés.

Morelli, au contraire, estime le communisme à la fois possible et nécessaire : « J'ai découvert, que de tout temps, nos sages, pour chercher à guérir une dépravation qu'ils ont, mal à propos, cru un fatal apanage de la condition humaine, ont été pré-

cisément prendre le poison pour le remède. Ils n'ont jamais pensé que leur morale pouvait être la cause de la corruption ; les lois humaines paraissent trop augustes pour être malfaisantes quelquefois ; *ils ont préféré accuser la nature*. C'est votre éducation corruptrice et votre triste morale qui font le mal *dont vous accusez la nature* « (*Le Code de la Nature*). Voilà donc apparaître enfin l'idée qui s'agitait sourdement sous tous ces systèmes : l'idée de l'excellence de la nature, que faussent et dépravent les morales et les lois. Morelli présente comme remède un système qui n'est autre que le collectivisme contemporain : la propriété sera commune à l'exception des choses d'usage ; les individus ont le droit d'exiger de l'Etat la subsistance, l'Etat a le droit d'exiger des individus leur part de travail contributive à l'utilité générale ; plus de commerce, mais des magasins publics où chacun apportera ses produits et viendra puiser les objets dont il a besoin.

Voltaire paraît en demeurer à l'idée de neutralité de notre nature, lorsqu'il voit en nous « des espèces de singes que l'on peut dresser à la raison comme à la folie. » Mais la théorie de la bonté native ne tarde pas à se dégager pleinement de cet état embryonnaire. « L'homme n'est pas né méchant, il le devient comme il devient malade... Assemblez tous les enfants de l'univers, vous ne verrez en eux que l'innocence, la douceur et la crainte ; s'ils étaient nés méchants, malfaisants, cruels, ils en montreraient quelques signes. Mais la nature n'ayant pas

donné à l'homme plus d'armes offensives qu'aux pigeons et aux lapins, elle ne leur a pu donner un instinct qui les porte à détruire. L'homme n'est donc pas né mauvais : pourquoi plusieurs sont-ils donc infectés de cette peste de la méchanceté ? C'est que ceux qui sont à leur tête, étant pris de la maladie, la communiquent au reste des hommes » (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, au mot Méchant).

Même opinion chez d'Holbach : « L'homme est méchant, non parce qu'il est méchant, mais parce qu'on l'a rendu tel » (*Système de la nature*, I, 347).

Et chez Buffon : « La vertu appartient à l'homme sauvage plus qu'à l'homme civilisé, le vice n'a pris naissance que dans la société. »

Il appartenait à Rousseau de donner à cette doctrine toute son ampleur, et d'en tirer d'abondantes conséquences au point de vue de la politique, l'économie politique, la civilisation et l'éducation.

Le procédé de démonstration de J.-J. Rousseau est aussi simple qu'original : il se regarde, se scrute, fait son examen de conscience, et se trouve parfait. Il n'avait pas connu sa mère, morte en lui donnant le jour. Son père délaissa son éducation. Le maître, chez qui il fut placé comme apprenti, le rudoya. Froissé de quelques punitions imméritées, il quitta à seize ans la Suisse, et commença à courir par le monde une vie d'aventures et de déboires, tour à tour graveur, catéchumène, laquais, séminariste, précepteur, secrétaire de l'ambassade de France à

Venise, secrétaire de Mme Dupin, copiste, poète et faiseur de comédies, mais toujours déclassé, avec des intermèdes de vagabondage, d'oisiveté et de misère, lorsqu'il ne trouvait plus à se faire entretenir par quelque dame philosophe. Sa sensibilité excessive avait souffert d'une enfance de tristesse et d'abandon. Son esprit misanthrope, inquiet et soupçonneux lui aliéna bien vite ces sympathies superficielles qui courent le monde. Il se crut persécuté, calomnié, et, froissé de tant d'injustices, alors que cependant il sentait en lui des élans vers le bien, il conclut à l'excellence de sa propre nature et maudit la société. Il eût cette indulgence : s'étant proclamé le meilleur des hommes, il ne rendit pas les autres responsables de leurs propres défauts. C'est de la société, cette marâtre, que vient tout le mal. Lui-même reconnaît bien en avoir reçu quelques atteintes : dans ses *Confessions*, il avoue ses fautes. Mais il le fait sans honte, car, s'il les dénonce, il les excuse, les justifie, se justifie : s'il abandonne ses enfants, par exemple, c'est parce qu'il estime ne pouvoir les élever convenablement, et parce qu'il attribue à l'Etat la charge de l'éducation. Aussi peut-il sans hésitation dire à Dieu lui-même : « Rassemble autour de moi l'innombrable foule de mes semblables ; que chacun découvre à son tour son cœur au pied de ton trône, et puis, qu'un seul te dise, s'il l'ose : je fus meilleur que cet homme-là » (*Confessions*).

La thèse de Rousseau n'ira pas sans soulever dans

ses propres écrits des contradictions de plus d'une sorte.

Lorsqu'il expose son optimisme dans sa lettre à Voltaire sur le désastre de Lisbonne, il affirme que Dieu, étant la bonté même, n'a pu créer un monde mauvais. Or, le mal existe, et s'il ne vient de Dieu, il ne peut venir que des hommes. Comment cela est-il possible si leur nature les contraint au bien ?

Dans tous ses ouvrages, il insiste sur les effets malfaisants de la société. C'est elle qui gâte les individus. Voyez plutôt les funestes conséquences des conventions du monde : une jeune fille et son précepteur s'aiment ardemment ; elle devient sa maîtresse ; ils espèrent et ils désirent le mariage ; or, le père, gentilhomme imbu de préjugés, s'oppose à cette union ; les convenances sociales et l'autorité paternelle interdisent à Julie d'épouser Saint-Preux ; son père la marie à Wolmar. C'est tout le roman de la Nouvelle Héloïse. Ne rend-il pas sensible les résultats fâcheux du groupement des hommes en société ? Jean-Jacques érigera cette idée en doctrine absolue, à laquelle nulle exception ne saurait être apportée. Et cependant, nouveau Lycurgue, il apporte aux hommes une constitution nouvelle ; il prétend les délivrer du vice, non en détruisant la société, mais en l'organisant sur les bases du contrat social.

Nul ne dénoncera plus véhémentement l'action corruptrice des relations sociales. Et cependant, il écrit : « Tout en moi dépend d'un concours de mes

semblables. Je ne suis plus un être individuel et isolé, mais partie d'un grand tout, membre d'un grand corps.... Mais un avantage infiniment supérieur à tous les biens physiques, et que nous tenons incontestablement du genre humain, c'est celui de parvenir, par la communication des idées et le progrès de la raison, jusqu'aux idées intellectuelles ; d'acquérir les notions sublimes de l'ordre, de la sagesse et de la bonté morales, de nourrir nos sentiment du fruit de nos connaissances, de nous élever, par la grandeur de l'âme, au-dessus des faiblesses de la nature, et d'égaler à certains égards, par l'art du raisonnement, les célestes intelligences, enfin de pouvoir, à force de combattre et de vaincre nos passions, dominer l'homme et imiter la divinité même. Ainsi ce commerce continuel d'échanges, de soins, de secours et d'instruction nous soutient nous-mêmes, nous éclaire quand nous avons besoin d'être éclairés, et met en notre pouvoir des biens d'un prix inestimable, qui nous font mépriser ceux que nous n'avons plus.... Voulons-nous maintenant rechercher ce qui peut nous rendre heureux en ce monde ? Rentrons en nous-mêmes et consultons notre cœur. Chacun sentira que son bonheur n'est pas en lui, mais dépend de tout ce qui l'environne. Soit besoin d'aimer, soit désir de plaire, soit amitié, confiance ou orgueil, l'habitude du commerce avec les autres nous rend le commerce tellement nécessaire qu'on peut douter s'il se trouverait un seul homme qui, sûr de voir d'ailleurs tous ses souhaits prévenus, fût

sûr en même temps de ne revoir jamais ses semblables, sans tomber dans le désespoir. Tels sont les liens indissolubles qui nous unissent tous, et font dépendre notre existence, notre conservation, nos lumières, notre fortune, notre bonheur, et généralement tous nos biens et nos maux des relations sociales. » (Lettres sur la vertu et le bonheur, adressées à Mme d'Houdetot, lettre 1re).

Il a fait d'un état de nature, où les hommes vivent isolés les uns des autres, une peinture enthousiaste; en le quittant, l'homme a déchu. Et cependant, il écrit ailleurs : « Cette parfaite indépendance et cette liberté sans règle, fût-elle demeurée jointe à l'antique innocence, aurait eu toujours un vice essentiel et nuisible aux progrès de nos plus excellentes facultés, savoir, le défaut de cette liaison des parties, qui constitue le tout. » (Manuscrit de la bibliothèque de Genève, p. 8). Ou encore : « Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant » (*Contrat social*, I, VIII).

Il serait trop facile d'écrire une étude sous ce titre : Jean-Jacques réfuté par lui-même. Suivons plutôt sa pensée, dégagée de la broussaille des contradictions.

Le principe de la bonté et du bonheur originels de l'homme n'est nulle part démontré. Mais partout il est énoncé : « Le principe fondamental de toute

morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes écrits, et que j'ai développé dans ce dernier (l'*Emile*) avec toute la clarté dont j'étais capable, est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre ; qu'il n'y a point de perversion originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits... J'ai montré que tous les vices qu'on impute au cœur humain ne lui sont point naturels. » (Lettre à M. de Beaumont). « L'état de réflexion est un état contre nature, et l'homme qui médite est un animal dépravé... Eh ! quand vous ne penseriez pas, où serait le mal ? L'imbécillité n'est pas un si grand malheur, et ce fut un être bienfaisant qui le premier suggéra à un habitant des rives de l'Orénoque l'usage de ces ais qu'il applique sur les tempes de ses enfants et qui leur assurent du moins une partie de leur imbécillité et de leur bonheur originels » (Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes). « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. » (*Contrat social*, I, I). « Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme « (*Emile*, livre I). « Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, car on ne peut être à la fois homme et citoyen » (*id.*). « La dépendance des choses, qui est de la nature, ne nuit point à la liberté et n'engendre point de vices, tandis que la dépendance des hommes, qui est de la société, est désordonnée et engendre tous les vices » (*id.*, livre II). L'*Emile* « est

un ouvrage assez philosophique sur ce principe avancé par d'autres écrits, que l'homme est naturellement bon » (Lettre à Philiber Cramer, 13 oct., 1764). « Posons pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits ; il n'y a point de perversion originelle dans le cœur humain ; il ne s'y trouve pas un seul vice dont on ne puisse dire comment et par où il est entré » (*Emile*, liv. II). « Nos passions naturelles sont très bornées : elles sont les instruments de notre liberté, elles tendent à nous conserver. Toutes celles qui nous subjugent et nous détruisent, nous viennent d'ailleurs ; la nature ne nous les donne pas, nous nous les approprions à son préjudice » (*id.*, liv. IV).

Cet état de vertu, de bonheur et de liberté, l'homme l'a connu au début des âges. C'est l'état de nature. Il « n'a peut-être pas existé », et cependant « il est nécessaire d'en avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent ». (Discours sur l'origine de l'inégalité, Préambule). Rousseau n'hésite donc pas. Il n'est pas certain que l'état de nature ait existé. Mais il a dû exister. Et l'on peut en donner « des notions justes ». Et cela même est nécessaire « pour bien juger de notre état présent. » Voilà donc l'auteur créant de toutes pièces cet état de nature, déroulant le roman de la genèse humaine. Il nous en fait un tableau enthousiaste. Les hommes vivaient dans les bois, isolés, et dans une condition voisine des animaux. Ils n'avaient à pourvoir

qu'à un nombre restreint de besoins physiques. Il n'y avait entre les sexes que les rapports nécessités par des accouplements fortuits. Alors les hommes connaissaient la paix et l'innocence. Ignorant le mal, ils ne pouvaient le faire. Vivant isolés, ils ne pouvaient opprimer leurs semblables. Les désirs de chaque homme « ne passent pas ses besoins physiques ; les seuls biens qu'il connaisse dans l'univers sont la nourriture, une femelle et le repos ; les seuls maux qu'il craigne sont la douleur et la faim » (1). « La terre, abandonnée à sa fertilité naturelle », fournit en abondance de quoi satisfaire ses besoins. Habitué aux intempéries, son corps acquiert une vigueur remarquable que nous ne connaissons pas. Les bêtes féroces ne constituaient pas un danger : « il ne paraît pas qu'aucun animal fasse naturellement la guerre à l'homme hors le cas de sa propre défense ou d'une extrême faim, ni témoigne contre lui de ces violentes antipathies qui semblent annoncer qu'une espèce est destinée par la nature à servir de pâture à l'autre ». La vieillesse? Ils la sentent à peine, car « la vie sauvage éloigne d'eux la goutte et les rhumatismes » ; « ils s'éteignent, sans

1. Voltaire écrivait à Rousseau à propos de ce Discours : « J'ai reçu votre nouveau livre contre le genre humain ; je vous en remercie. On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes. Il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage. Cependant, comme il y a plus de soixante ans que j'en ai perdu l'habitude, je sais malheureusement qu'il est impossible de la reprendre, et je laisse cette allure naturelle à ceux qui en sont plus dignes que vous et moi ».

qu'on s'aperçoive qu'ils cessent d'être, et presque sans s'en apercevoir eux-mêmes ». Les maladies? Mais en vérité ils les ignorent! C'est un produit de la civilisation, et l'on peut « croire que l'on ferait aisément l'histoire des maladies humaines en suivant celles des sociétés civiles ».

Cet état de sauvagerie primitive n'est pas un état de société, mais d'isolement. Aussi, tout en reconnaissant à l'homme la perfectibilité, ne s'explique-t-il pas le développement de cette faculté ; elle suppose l'augmentation de la pensée ; or, le langage est l'agent le plus actif de multiplication des idées ; mais comment comprendre, en dehors de l'état social, l'invention du langage? « Les hommes n'ayant nulle correspondance entre eux, ni aucun besoin d'en avoir, on ne conçoit ni la nécessité de cette invention, ni sa possibilité, si elle ne fut pas indispensable ». Il imagine bien ce qu'il appelle « le cri de la nature », une sorte de son inarticulé, que les hommes auraient pu varier et perfectionner lorsque, devenus plus nombreux, leurs communications seraient devenues plus fréquentes. Mais il voit à cette élaboration du langage tant d'obstacles, qu'il conclut : « Quant à moi, effrayé des difficultés qui se multiplient, et convaincu de l'impossibilité presque démontrée que les langues aient pu naître et s'établir par des moyens purement humains, je laisse à qui voudra l'entreprendre la discussion de ce difficile problème, lequel a été le plus nécessaire, de la société déjà liée à l'institution des langues,

ou des langues déjà inventées à l'établissement de la société ».

Moralement, l'homme primitif est doué de pitié. La pitié, dit Rousseau, « est le pur mouvement de la nature, antérieur à toute réflexion ». Or, « de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales », générosité, clémence, humanité, bienveillance, amitié. Dans l'état de nature, l'homme s'identifie avec la douleur de son semblable et l'éprouve ; au contraire, « la raison engendre l'amour-propre, et la réflexion le fortifie; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même ; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige ». Ce sentiment naturel de pitié, « modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir; c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix ». Chez les sauvages, l'amour n'est qu'un besoin physique indifféremment satisfait par toute femme ; le moral de l'amour, « qui détermine le désir général du sexe et le fixe sur un seul objet exclusivement... est un sentiment factice né de l'usage de la société », et duquel naissent les rivalités, les jalousies, les tortures de l'âme, les disputes sanglantes. « C'est donc une chose incontestable que l'amour même, ainsi que toutes les autres passions, n'a acquis que dans

la société cette ardeur impétueuse qui le rend si souvent funeste aux hommes ».

Dans cet état de nature, il y a peu d'inégalité entre les hommes, les différences qui les séparent aujourd'hui étant dues presque toutes à la diversité de culture et d'éducation. Et, à supposer l'inégalité naturelle considérable, « quel avantage les plus favorisés en tireraient-ils au préjudice des autres dans un état de choses qui n'admettrait presque aucune sorte de relations entre eux ? » L'inégalité est donc presque exclusivement l'œuvre de la société, et ses effets funestes sont exclusivement son œuvre.

L'état de sauvagerie présente la transition entre cet état de nature et nos sociétés. Les vices et l'inégalité commencent à paraître. Néanmoins il existe une large réserve non entamée de simplicité et de vertus : « L'exemple des sauvages, qu'on a presque tous trouvés à ce point, semble confirmer que le genre humain était fait pour y rester toujours, que cet état est la véritable jeunesse du monde. »

Comment donc les hommes en ont-ils pu sortir ? Par l'institution de la propriété privée : « Le premier qui,ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. » Mais cette idée de propriété elle-même ne se forma pas brusquement. Comment y est-on parvenu ? Les hommes, par la chasse et la pêche, sentirent la supériorité de leur espèce sur les animaux. De là bientôt le désir orgueilleux de supériorité individuelle.

Puis l'expérience montra à chacun que, dans certains cas, l'existence d'un intérêt commun lui assurait le concours de ses semblables. Ils s'unissaient alors temporairement en troupeau. De là, l'idée rudimentaire d'engagements mutuels. Ce commerce devint plus fréquent, les familles s'établirent, avec elle la propriété, les sentiments du cœur, le langage, les rivalités, les vengeances. les luttes, l'invention de la métallurgie et de l'agriculture. Alors, « l'égalité disparut, la propriété (individuelle) s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons ». On vit naître les gouvernements et les lois, les classes, les guerres, les impôts, les vices, le despotisme et les révolutions.

La disposition de l'état de nature n'est pas suffisamment expliquée. Le besoin de domination individuelle ne pouvait s'exercer que dans un groupe, et Rousseau suppose la formation de ce groupe due à l'existence d'un intérêt commun. Mais pourquoi cet intérêt commun n'apparaît-il pas tout au début de l'humanité? Et, s'il n'est perçu que plus tard, quoi donc a pu le faire naître? On suppose une chasse exigeant la collaboration de plusieurs hommes. Mais, dès l'origine, ces hommes ne peuvent vivre que de chasse. Pourquoi cette collaboration cynégétique n'apparaît-elle pas dès l'origine? Puis, une collaboration n'est supposable qu'entre individus susceptibles d'être rapprochés par une inclination mutuelle; on ne l'imagine pas entre individus que la nature a faits solitaires, et par suite outillés pour demeurer dans l'isolement; mais si les individus sont mus les uns vers les autres par cette sympathie fondamentale, comment ont-ils pu y résister, et comment, lorsqu'ils y cèdent, peut-on prétendre qu'ils violent leur constitution native?

L'apparition de l'inégalité non plus n'est guère justifiée. Même la supposition de l'égalité primitive est aussi peu prouvée que vraisemblable. Jean-Jacques écrit : « L'inégalité, étant presque nulle dans l'état de nature, tire sa force et son accroissement du développement de nos facultés et du progrès de l'esprit humain. » Or, dans l'état de nature, l'inégalité existait tout autant pour le moins que dans l'état de civilisation, avec cette différence que, dans le premier état, elle avait pour mesure la force physique, dans le second, la force mentale. A cet égard, c'est déjà un progrès. Mais il en est un autre: le développement de la civilisation a pour effet de la diriger vers une moindre inégalité intellectuelle par une tendance constante à accorder aux classes inférieures plus de loisir et plus de culture. Cela, les anarchistes l'ont très bien vu, lorsque, dans leur société individualiste à l'extrême, ils disent qu'il y aura égalité entre les hommes et diversité entre eux. C'est en effet en variété mentale que l'inégalité antique peut se transformer ; une société, égalitaire au point de vue économique et social, peut n'être

pas une société d'êtres identiques; des individus, de force physique et mentale à peu près égale, peuvent être des individus très différents les uns des autres; ils peuvent manifester une variété infinie dans le mode de sentir, de penser, et d'exprimer des sentiments.

Quoi qu'il en soit, d'après Rousseau, par l'apparition des sociétés, la déchéance humaine est consommée. Le développement de ces sociétés va l'accentuer plus encore. Ce ne sont pas seulement les gouvernements et les lois qui asservissent les individus, ce sont aussi leurs travaux intellectuels et leurs raffinements d'art. Leurs liens deviennent plus sûrs parce qu'ils cessent de les sentir. « Tandis que les gouvernements et les lois pourvoient à la sûreté et au bien être des hommes assemblés, les sciences, les lettres et les arts, moins despotiques et plus puissants peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblent créés, leur font aimer leur esclavage, et en font ce qu'on appelle des peuples policés. Le besoin éleva les trônes, les sciences et les arts les ont affermis... Les princes voient avec plaisir le goût des arts agréables et des superfluités, ils savent bien que tous les besoins que le peuple se donne sont autant de chaînes dont il se charge... Quel joug imposerait-on à des hommes qui n'ont rien ? qui, comme les sauvages de l'Amérique, vont tout nus et ne vivent que du produit de leur chasse ?...

Avant que l'art eût façonné nos manières et appris à nos passions à parler un langage apprêté, nos mœurs étaient rustiques, mais naturelles, et la différence des procédés annonçait au premier coup d'œil celle des caractères. » Au contraire, « dans ce troupeau qu'on appelle société, plus d'amitiés sincères, plus d'estime réelle, plus de confiance fondée. Les soupçons, les outrages, les craintes, la froideur, la réserve, la haine, la trahison, se cacheront sans cesse sous ce voile uniforme de politesse. Ici l'effet est certain, la dépravation est réelle, et nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection. » (*Discours sur les arts, les sciences et les lettres*). Faisant alors appel à l'histoire, il oppose les décadences brillamment raffinées et corrompues de la Grèce, de Rome, de Constantinople, de la Chine, aux mœurs rudes, mais vertueuses, des premiers Perses, des Scythes et des Germains. « Le luxe, la dissolution et l'esclavage ont été de tout temps le châtiment des efforts orgueilleux que nous avons faits pour sortir de l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle nous avait placés. » — « Peuples, sachez donc une fois que la nature a voulu vous préserver de la science, comme une mère arrache une arme dangereuse aux mains de ses enfants ; que tous les secrets qu'elle vous cache sont autant de maux dont elle vous garantit, et que la peine que vous trouvez à vous instruire n'est pas le moindre de ses bienfaits. » — « L'astronomie est née de la superstition ; l'élo-

quence, de l'ambition, de la haine, de la flatterie, du mensonge ; la géométrie, de l'avarice ; la physique, d'une vaine curiosité ; toutes, et la morale même, de l'orgueil humain. Les sciences et les arts doivent donc leur naissance à nos vices. » Il jette l'anathème sur l'imprimerie : « Le paganisme, livré à tous les égarements de la raison humaine, a-t-il laissé à la postérité rien qu'on puisse comparer aux monuments honteux que lui a préparés l'imprimerie sous le règne de l'Evangile ? » (id.)

Les spectacles sont un produit de la civilisation et de l'art. Rousseau était donc logiquement conduit à les critiquer. Il y consacre sa *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*. Dans cet écrit, il reproche au théâtre : — de détourner les hommes des occupations sérieuses, — d'exciter les passions, — de démoraliser plus encore les troupes d'interprètes ; — il ne réforme pas les mœurs, attendu qu'il se borne à les refléter. Le théâtre « purge les passions qu'on n'a pas, et fomente celles qu'on a ». Les spectacles font oublier « les goûts simples et naturels », et favorisent l'oisiveté. Ils intéressent à des fables et détournent des malheurs réels. Ils flattent nos passions, traduisent nos mœurs, mais ne les corrigent pas, de telle sorte que « l'effet général du spectacle est de renforcer le caractère national, d'augmenter les inclinations naturelles et de donner une nouvelle énergie à toutes les passions ». Si la tragédie nous inspire la pitié, ce n'est qu'une « émotion passagère et vaine, qui ne dure pas plus que l'illusion qui l'a produite », « une pitié stérile ». Dans les pièces, tragiques ou comiques, on donne toujours « l'ascendant aux femmes sur les hommes », et la conséquence est « d'étendre l'empire du sexe, de rendre des femmes et des jeunes filles les précepteurs du public, et de leur donner sur les spectateurs le même pouvoir qu'elles ont sur leurs amants. Pensez-vous que cet ordre soit sans inconvénient, et qu'en augmentant avec tant de soin l'ascendant des femmes, les hommes en seront mieux gouvernés ? » De même, on y donne toujours la supériorité « aux jeunes gens sur les vieillards, et c'est un autre renversement des rapports naturels, qui n'est pas moins répréhensible ».

Si l'on considère, non plus les effets du théâtre sur le public, mais sur les professionnels, le jugement ne sera pas plus favorable : « Je vois, en général, que l'état de comédien est un état de licence et de mauvaises mœurs ; que les hommes y sont livrés au désordre ; que les femmes y mènent une vie scandaleuse ; que les uns et les autres, avares et prodigues tout à la fois, toujours accablés de dettes et toujours versant l'argent à pleines mains, sont aussi peu retenus sur leurs dissipations que peu scrupuleux sur les moyens d'y parvenir. » Et cela découle de l'art même qu'ils professent : « Qu'est-ce que le talent du comédien ? L'art de se contrefaire, de revêtir un autre caractère que le sien, de paraître différent de ce qu'on est, de se passionner de sang froid, de dire autre chose que ce qu'on pense, aussi

naturellement que si on le pensait réellement, et d'oublier enfin sa propre place à force de prendre celle d'autrui. »

Le spectacle est donc essentiellement corrupteur, pour celui qui le donne et pour celui qui le voit. Toutefois, Rousseau admet le théâtre, à la condition qu'il soit en plein air et inspiré de l'esprit républicain, comme dans la Grèce Antique. Ici, reparaît l'influence de l'éducation classique. Déclamant contre la civilisation de son temps, reconnaissant qu'il est impossible de ressusciter l'homme primitif, heureux, libre et bon, il prend un parti intermédiaire et vante, soit les peuples sauvages, soit les païens de la Grèce et de Rome. Il esquisse alors un programme de fêtes et solennités publiques inspirées de l'antiquité et que réalisera la Révolution française : exercices physiques, revues, danses publiques et solennelles, théories de jeunes filles et de vieillards.

Notre civilisation est donc éminemment malsaine. Nous respirons cette atmosphère de vices, et, alors que notre nature recèle en ses flancs féconds la promessse du froment le plus pur, la société stérilise sous l'ivraie ces riches espérances. Un homme ne saurait être laissé à lui-même dès sa naissance, car « les préjugés, l'autorité, la nécessité, l'exemple, toutes les institutions sociales dans lesquelles nous nous trouvons submergés, étoufferaient en lui la nature et ne mettraient rien à la place. » (*Emile*, liv. I). L'homme, tel que nous le voyons, avec « son ineptie, son orgueil, et tous ses vices, fait déplorer

la misère et la perversité humaines. » Mais cette conclusion est fausse, car un tel homme est un produit artificiel, un être factice, une âme déformée : « c'est là l'homme de nos fantaisies ; celui de la nature est fait autrement. » Par conséquent, une éducation est nécessaire et dont l'unique objet soit de développer la nature spontanée de l'enfant, en écartant de lui les influences désastreuses du dehors. Il faudra l'isoler de ses semblables, et il faudra que son précepteur, s'enfermant dans un rôle négatif, se préoccupe uniquement de favoriser l'éclosion des inclinations natives de son élève. Le but de l'éducation, « c'est celui même de la nature. » Qu'est-ce que la nature ? « Nous naissons sensibles, et, dès notre naissance, nous sommes affectés de diverses manières par les objets qui nous environnent. Sitôt que nous avons, pour ainsi dire, la conscience de nos sensations, nous sommes disposés à rechercher ou à fuir les objets qui les reproduisent, d'abord selon qu'elles nous sont agréables ou déplaisantes, puis selon la convenance ou disconvenance que nous trouvons entre nous et ces objets, et enfin selon les jugements que nous en portons sur l'idée de bonheur ou de perfection que la raison nous donne. Ces dispositions s'étendent et s'affermissent à mesure que nous devenons plus sensibles et plus éclairés ; mais, contraintes par nos habitudes, elles s'altèrent plus ou moins par nos opinions. Avant cette altération, elles sont ce que j'appelle en nous la nature. C'est

donc à ces dispositions primitives qu'il faudrait tout rapporter. » Voilà le but de l'éducateur.

La méthode habituellement suivie en est tout l'opposé. « Comment me prouverez-vous que ces mauvais penchants, dont vous prétendez guérir l'enfant, ne lui viennent pas de vos soins mal entendus bien plus que de la nature? » (livre II). Lorsqu'on emmaillote le nouveau-né, on commet sur sa nature physique une première atteinte ; c'est une mutilation déjà et l'image de toute l'éducation dont il sera désormais l'objet. Ecoutant la voix de la nature, la mère allaitera son enfant. Elle lui donnera des vêtements amples pour qu'il jouisse de la liberté de ses mouvements. Et comme l'excès de soins, amollissant le corps, le rend débile, elle devra lui apprendre à supporter les intempéries, le faire robuste en l'exerçant aux fatigues. Agir différemment serait s'opposer artificiellement aux exigences de la nature. Observez-là, en effet, « et suivez la route qu'elle vous trace. Elle exerce continuellement les enfants; elle endurcit leur tempéramment par des épreuves de toute espèce ; elle leur apprend de bonne heure ce que c'est que peine et douleur » (livre II). Par conséquent, « exercez les enfants aux atteintes qu'ils auront à supporter un jour. Endurcissez leur corps aux intempéries des saisons, des climats, des éléments, à la faim, à la soif, à la fatigue. »

D'ailleurs, les excellents conseils, les vues saines pullulent chez Jean-Jacques: par exemple, sur le choix des nourrices, la douceur à l'égard de l'enfant, la vigilance à l'empêcher de prendre des habitudes mauvaises, l'accoutumer à n'avoir peur de rien, ne pas souffrir qu'il commande « aux hommes, car il n'est pas leur maître, ni aux choses, car elles ne l'entendent point », mais au contraire « leur laisser plus faire par eux-mêmes et moins exiger d'autrui ».

A côté de cela, une méthode artificielle et arbitraire. Comme si le corps et l'intelligence ne grandissaient pas ensemble et n'exigeaient pas une culture parallèle, il prétend séparer ces deux éléments, et, pendant l'enfance, exercer exclusivement le premier. « Exercez son corps, ses organes, ses sens, ses forces; mais tenez son âme oisive aussi longtemps qu'il se pourra » (liv. II). Il ne faut en aucune façon parler à sa raison ; il faut se garder de lui apprendre les notions de devoir, de morale : « Connaître le bien et le mal, sentir la raison des devoirs de l'homme, n'est pas en effet l'affaire d'un enfant..... Toutes ses pensées s'arrêtent aux sensations : que de toutes parts il n'aperçoive autour de lui que le monde physique ».

Le rôle de l'éducateur est purement négatif : il n'enseigne pas la vertu et la vérité, il empêche qu'Emile apprenne le vice et l'erreur. Il doit veiller à ce que rien ne vienne du dehors entraver ou déformer le développement spontané de son élève : « Ne lui commandez jamais rien, quoi que ce soit au monde, absolument rien. Ne lui laissez pas même imaginer que vous prétendez avoir quelque autorité

sur lui. » Et cependant, Jean-Jacques investit le précepteur d'une autorité absolue sur son élève, mais par un détour : le précepteur ne manifestera pas qu'il possède une autorité, il fera sentir à l'enfant que la nécessité des choses le rend plus fort que ce dernier. « Qu'il (l'enfant) sache seulement qu'il est faible et que vous êtes fort ; que, par son état et le vôtre, il est nécessairement à votre merci. Qu'il le sache, qu'il l'apprenne, qu'il le sente ; qu'il sente de bonne heure sur sa tête altière le dur joug que la nature impose à l'homme, le pesant joug de la nécessité, sous lequel il faut que tout être fini plie ». On pourra donc conduire l'enfant en cachant derrière la nécessité, vraie ou imaginaire, l'autorité que l'on exerce. Cette simulation est facile, puisque l'enfant a été tenu dans l'ignorance.

L'éducation, en apparence libérale et négative, devient ainsi en réalité autoritaire et positive. De même, de naturelle qu'elle semblait être, l'éducation devient essentiellement artificielle. Comment, en effet, l'enfant apprendra-t-il de lui-même toutes les notions, les idées qui ont cours autour de lui ? Ni par livres, ni par enseignement doctrinal, mais par des leçons de choses, par l'expérience. « Ne donnez à votre élève aucune espèce de leçon verbale, il n'en doit recevoir que de l'expérience ». Le rôle du précepteur consistera dans l'art de susciter des faits à l'occasion desquels l'enfant aura envie de s'instruire. Il faudra commencer par lui apprendre ce que c'est que la propriété. Emile, pour imiter le

jardinier, se sera emparé d'un coin du jardin, il y aura semé des fèves. Le jardinier détruit son travail, et, comme Emile proteste, le jardinier réplique avec vivacité, alléguant qu'il occupait le premier cette terre, qu'elle était à lui. De là un dialogue avec le précepteur qui discute au nom de son élève, et c'est ainsi que ce dernier apprend, sans s'en douter, la théorie de la propriété. Pour lui enseigner à lire, on mettra son intérêt en jeu : par exemple, un billet d'invitation pour une fête arrive ; Emile ne sait pas le traduire ; comme par hasard, personne ne se trouve là pour le déchiffrer ; lorsqu'un lecteur se présente, c'est trop tardivement ; on ne peut plus partir, l'heure est passée ; Emile sait qu'il a manqué un plaisir, il en connaît la cause, son ignorance ; désormais, de lui-même, il demandera à apprendre à lire. « Si Emile ne dort pas assez, je lui laisse entrevoir pour le lendemain une matinée ennuyeuse, et lui-même regardera comme autant de gagné tout ce qu'il en pourra laisser au sommeil ; s'il dort trop, je lui montre à son réveil un amusement de son goût ». En d'autres circonstances, on piquera sa curiosité, afin qu'il sollicite l'étude d'une matière et non qu'elle lui soit imposée, ce qui la rendrait rebutante. Par exemple, pour le préparer à l'étude de la cosmographie : « Après avoir bien contemplé avec lui le soleil levant, après lui avoir fait remarquer du même côté les montagnes et les autres objets voisins, après l'avoir laissé causer là-dessus tout à son aise, gardez quelques moments le silence comme un

homme qui rêve, et puis vous lui direz : je songe qu'hier au soir le soleil s'est couché là et qu'il s'est levé là ce matin ; comment cela peut-il se faire ? N'ajoutez rien de plus ; s'il vous fait des questions, n'y répondez point, parlez d'autre chose. Laissez-le à lui-même et soyez sûr qu'il y pensera » (liv. III). Tous les faits, à l'occasion desquels Emile pourra apprendre, sont donc concertés, machinés par le précepteur. Sans doute, une telle méthode ne permettra pas que l'élève fasse des progrès rapides. Par exemple, Rousseau estime que la connaissance de la notion de propriété pourra, dans la pratique, exiger deux années. Mais Rousseau en prend allègrement son parti : « La règle la plus grande, la plus importante et la plus utile de toute éducation, ce n'est pas de gagner du temps, c'est d'en perdre ».

Il faut se garder d'enseigner à l'enfant les langues et l'histoire, car : ou l'on se borne à lui enseigner des mots et des faits, mais alors ce n'est plus une science ; ou le maître exposera la science du langage, la grammaire comparée, l'enchaînement des événements historiques et leur philosophie, mais alors c'est faire appel à la raison, et l'enfant n'en a pas.

L'instruction acquise par Emile se réduira donc à peu de choses. Et c'est un bien : « Souviens-toi, souviens-toi sans cesse que l'ignorance n'a jamais fait de mal, que l'erreur seule est funeste, et qu'on ne s'égare point parce qu'on ne sait pas, mais parce qu'on croit savoir. » Toujours l'idée de nature humaine originellement bonne : la science ne peut que la gâter. Il faut bien savoir, puisque l'on vit en société. Mais n'y sacrifions que le moins possible. Réduisons le savoir à son strict minimum. « Puisque toutes nos erreurs nous viennent de nos jugements, il est clair que, si nous n'avions jamais besoin de juger, nous n'aurions nul besoin d'apprendre ; nous ne serions jamais dans le cas de nous tromper ; nous serions plus heureux de notre ignorance que nous ne pouvons l'être de notre savoir... Puisque plus les hommes savent, plus ils se trompent, le seul moyen d'éviter l'erreur est l'ignorance. Ne jugez point, vous ne vous abuserez jamais ; c'est la leçon de la nature aussi bien que de la raison... Que m'importe ? est le mot le plus familier à l'ignorance et le plus convenable au sage. »

On se bornera à quelques notions élémentaires de géométrie, géographie, physique, histoire naturelle et dessin. L'enfant atteindra ainsi douze ans. A ce moment, il y aura lieu de faire intervenir la notion d'utilité. Elle permettra d'augmenter le pouvoir du précepteur. Celui-ci profitera de ce qu'Emile lui demande : à quoi sert de connaître telle chose ? pour combiner un ensemble de circonstances tel que l'élève s'aperçoive de la nécessité d'une science déterminée. Par exemple, il égarera Emile dans la forêt de Montmorency ; Emile est las, a faim, prend peur. Le précepteur lui apprendra à s'orienter d'après le soleil, et Emile concevra de la sorte l'utilité de l'astronomie.

Puis on lui enseignera l'existence de la société, la dépendance des hommes entre eux, les relations sociales, en lui faisant voir le commerçant, le paysan qui cultive pour l'artisan, l'artisan qui fabrique pour le paysan. Emile lui-même devra apprendre et exercer un métier manuel. Rousseau y voit un moyen propre à égaliser les classes, et aussi à armer le jeune homme contre les retours imprévus de fortune. La seule lecture que Jean-Jacques permette, est celle de Robinson. Et, de fait, Emile est bien un Robinson.

Emile atteint quinze ans : « Jusqu'ici, nos soins n'ont été que des jeux d'enfants ; ils ne prennent qu'à présent une véritable importance, » (Liv. IV) car les passions vont naître. Tous les efforts de l'éducateur devront tendre à en retarder l'apparition : « J'ai toujours cru que les jeunes gens corrompus de bonne heure et livrés aux femmes et à la débauche, étaient inhumains et cruels... Au contraire, un jeune homme élevé dans une heureuse simplicité est porté par les premiers mouvements de la nature vers les passions tendres et affectueuses... Oui, je le maintiens et je ne crains point d'être démenti par l'expérience, un enfant, qui n'est pas mal né et qui a conservé jusqu'à vingt ans son innocence, est, à cet âge, le plus généreux, le meilleur, le plus aimant et le plus aimable des hommes. » Pour remplir ce but, il faudra développer chez le jeune adolescent les sentiments affectueux, l'amitié pour quelques personnes de choix,

envers toutes la bonté, lui apprendre à « aimer tous les hommes, même ceux qui le déprisent ». Or, pour faire naître la compassion, la pitié, l'altruisme, il faut cultiver l'égoïsme : quand, en effet, « la force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable, et que je me sens, pour ainsi dire, vivre en lui, c'est pour ne pas souffrir que je ne veux pas qu'il souffre, je m'intéresse à lui pour l'amour de moi... L'amour des hommes, dérivé de l'amour de soi, est le principe de la justice humaine. » L'égoïsme sera donc le fond de l'éducation. Mais, de cet égoïsme naît l'amour d'autrui, et alors, mais alors seulement, Emile peut connaître le bien et le mal, la morale.

Puis il apprendra la politique, et comment la la société pervertit l'individu. Ensuite l'histoire, mais par l'expérience et non par les livres, car les livres jugent l'histoire, et « les pires historiens pour un jeune homme sont ceux qui jugent. » Ici se manifeste encore très nettement cette idée que, l'homme étant naturellement bon, il ne faut pas que l'éducation vienne fausser sa nature en entravant son libre développement. Emile n'apprendra donc que les faits : « Les faits ! les faits ! et qu'il juge lui-même ; c'est ainsi qu'il apprend à connaître les hommes. » — « A quinze ans, Emile ne savait pas s'il avait une âme, et peut-être à dix-huit n'est-il pas encore temps qu'il l'apprenne. » C'est en effet, par le libre choix d'idées religieuses que l'éducation du jeune homme se termine : « A quelle

secte agrégerons-nous l'homme de la nature ? La réponse est fort simple, ce me semble ; nous ne l'agrégerons ni à celle-ci, ni à celle-là ; mais nous le mettrons en état de choisir celle où le meilleur usage de sa raison doit le conduire. » La religion naturelle, c'est-à-dire la croyance en Dieu, l'âme et la vie future, constituera un frein suffisant contre les pressions mauvaises. Rousseau en ajoute d'autres : le précepteur instruira solennellement Emile du mystère de l'amour, afin qu'il n'en apprenne rien par d'autres personnes ; puis, comme dérivatif aux passions, il lui enseignera l'éloquence, la poésie, les langues ; enfin, pour qu'il évite la débauche, il le rendra amoureux ; l'amour qu'Emile éprouvera pour Sophie le détournera du libertinage.

Le précepteur va donc chercher une compagne à Emile. C'est lui qui la choisit : « J'aurais refusé d'élever Emile, si je n'avais pas été le maître de le marier à son choix, c'est-à-dire au mien. » Tous deux ils partent en voyage à la recherche de cette épouse. Non qu'elle ne soit pas trouvée déjà ; au contraire, « dès longtemps Sophie est trouvée. Peut-être Emile l'a-t-il déjà vue ; mais il ne la reconnaîtra que quand il en sera temps ». Ce voyage est donc un prétexte. Par un hasard que le précepteur a combiné, ils s'égarent, demandant l'hospitalité à la seule maison qu'ils rencontrent : c'est là que Sophie demeure ; elle les reçoit, et aussitôt Emile en tombe éperdûment amoureux ; Sophie partage ce sentiment. Il semblerait qu'ils dussent s'épouser dès maintenant.

Nullement. Le précepteur les sépare pendant deux années, durant lesquelles Emile achèvera de s'instruire.

Dans son ensemble, le système d'éducation, que Jean-Jacques entend fonder sur la nature afin d'en dégager les tendances, est donc le plus artificiel et le plus faux que l'on puisse voir. Tout y est truqué comme dans une coulisse de théâtre. Tout y est factice. Le moindre inconvénient de cette intervention perpétuelle du pédagogue serait de rendre l'élève incapable de jamais se conduire par lui-même ; il lui faudra toute sa vie subir ce pion fâcheux et l'importunité de ses longs discours. Il n'est pas une âme délicate que ne révoltent les accès de logomachie de cet encombrant péroreur couvant l'amour de son élève, et, le soir même du mariage, tirant sur l'alcôve d'Emile et de Sophie l'indiscret rideau de son infatigable rhétorique.

On voit par quels soins minutieux, l'éducation parvient, d'après Rousseau, à développer, même dans nos sociétés mauvaises, cette excellence native dont tout homme est doué. Mais plutôt que de s'attacher à un seul individu, tâche ardue, nécessitant un concours de circonstances exceptionnellement favorables, il serait mieux et plus aisé peut-être de réformer tout un peuple. Sans doute, il est impossible de retrouver la primitive innocence ; mais, puisque notre état social est si funeste, il faut nous résoudre à en chercher et instituer une forme meilleure. Quel type nous en propose Rousseau ?

Tous les hommes sont libres. Nul « n'a une autorité naturelle sur son semblable. « (*Contrat social*, liv. I, ch. IV). Nul ne peut renoncer à sa liberté, car ce serait « renoncer à sa qualité d'homme ». Or, supposons qu'à l'état de nature les obstacles s'opposant au maintien de cet état deviennent supérieurs aux forces que les individus peuvent déployer pour s'y maintenir. Dans l'intérêt de leur propre conservation, les hommes devront s'unir. Un pacte sera nécessaire, d'après lequel chacun engagera, pour le bien commun, sa liberté, sans cependant la perdre. Il faudra « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle, chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant » (I, VI). Cette difficulté, Rousseau prétend la résoudre.

En effet, le contrat social équivaut à « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté ». Mais, « chacun se donnant à tous, ne se donne à personne : et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a ». (*id.*)

Sophisme, artifice de langage et pur jeu de mots. Je perds en effet la totalité du droit que je possède sur moi-même et n'acquiers en retour qu'une fraction infinitésimale de droit sur chacun de mes co-

associés. J'arme contre moi seul la communauté entière, et je ne suis armé contre l'un des co-combattants qu'en tant que membre de la communauté. Donc je suis dupé. Encore n'est-il pas certain que je puisse exercer cette fraction infime de puissance, puisque cela ne m'est possible qu'en tant que membre de la collectivité, c'est-à-dire en tant que la collectivité elle-même consent à cet exercice. Assurément, de cette association résulterait « plus de force pour conserver ce qu'on a », mais c'est une force inutile, car, en réalité on n'a plus rien. Rousseau l'avoue plus loin (liv. III, ch. I), lorsqu'il écrit : Supposons que l'Etat soit composé de 10.000 citoyens.... Le souverain est au sujet comme 10.000 est à 1, c'est-à-dire que chaque membre de l'Etat n'a pour sa part que la dix millième partie de l'autorité souveraine, quoiqu'il lui soit soumis tout entier ».

Cette conséquence est manifeste. Jean-Jacques l'amplifie à plaisir. L'homme, disait-il, a, par le contrat social, perdu la liberté naturelle ; mais, dans la liberté civile, qu'il a acquise, il retrouve l'équivalent de la première qu'il n'a plus. S'il en était ainsi, l'individu, dans l'état social comme dans l'état naturel, devrait être souverain et sa volonté particulière faire loi. Au contraire, dans l'état social, l'individu disparaît, le bien commun devient objectif unique, et la volonté générale seule tranche en maîtresse : « La première et la plus importante conséquence des principes ci-devant établis est que

la volonté générale peut seule diriger les forces de l'Etat selon la fin de son institution, qui est le bien commun » (II, I). « C'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée » (*id.*). Et qui donc songerait à s'en plaindre? « La volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique » (II, III). Assertion incroyable, et que dément l'expérience : les pires catastrophes out été causées toujours par l'aveuglement de la la volonté générale. C'est cependant là le souverain infaillible qui doit disposer absolument de chacun de nous : « Quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps, ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre » (I, VII). « Comme la nature donne à chaque homme un pouvoir absolu sur tous ses membres, le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous les siens » (II, IV). Aussi bien nul doute ne peut-il subsister sur ce point : la vie des particuliers est entre les mains de l'Etat : « Quand le prince dit au citoyen : il est expédient à l'Etat que tu meures, il doit mourir,... sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'Etat » (II, V). Il en sera de même pour ce qui, autant et plus même que la vie, est justement réputé le bien le plus précieux, le droit le plus inviolable, à savoir, celui de confesser sa foi : chacun recevra de l'Etat sa croyance, comme il en reçoit la vie, et sa vie même ne lui sera laissée que sous condition de l'abdication de cette liberté intérieure.

« Il y a une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles.... Il peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas.... Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort » (IV, VIII). Il serait macabre, on l'avouera, d'affirmer maintenant que l'individu est libre, que sa liberté civile est l'équivalent de sa liberté naturelle. Rousseau pousse encore plus loin la plaisanterie : après avoir énuméré les dogmes positifs de la religion civile, — Dieu, la vie future et ses sanctions, la sainteté du contrat social et des lois, — il énonce un seul dogme négatif, « c'est l'intolérance » (*id.*). Rousseau estime donc qu'il pratique la tolérance. On ne peut s'étonner de l'entendre dire qu'il nous assure la liberté.

Cette conviction, chez lui, est entière. Elle est déterminée par ce principe, que « le souverain, par cela seul qu'il est, est toujours ce qu'il doit être » (I, VII). On ne saurait trouver procédé de justification plus facile et plus prompt. La loi, exprimant cette volonté générale qui est le souverain, est, comme cette volonté générale elle-même, toujours juste. Le citoyen étant raisonnable et bon, c'est lui seul qui fera les lois ; la constitution sociale ne peut pas l'engager pour toujours ; il conserve la faculté de la modifier à sa guise ; sa souveraineté s'exerce directement, ou, s'il emploie des députés, ceux-ci ne sont que des mandataires dont les décisions deviennent definitives seulement après avoir été expressément

ratifiées par les mandants ; des assemblées périodiques du corps électoral remettront en question le contrat social lui-même et la validité des pouvoirs de ceux qui sont chargés de le faire observer, car, dans ces assemblées, deux propositions devront toujours être soumises au vote général : « s'il plaît au souverain de conserver la présente forme du gouvernement, s'il plaît au peuple d'en laisser l'administration à ceux qui en sont actuellement chargés. » L'exécution des décisions souverainesde la volonté générale sera confiée à des magistrats nommés par le peuple et toujours révocables. Ce gouvernement presque direct n'étant possible que dans de petites agglomérations, « l'Etat devra se borner à une seule ville tout au plus » (*Manuscrit de Genève*, p. 59).

Telle est l'organisation politique qui, en restituant à chaque citoyen sa liberté, lui garantit le bonheur et la vertu.

L'autoritarisme résumait les projets réformateurs du philosophe génevois : autoritarisme externe, par la compression que l'appareil gouvernemental devait exercer sur les actes des individus ; autoritarisme interne, par l'intrusion inquisitoriale du Vicaire savoyard dans le domaine de leurs consciences.

Saint Simon et son école firent appel à l'un et à l'autre, mais surtout renforcèrent celui-ci : l'omnipotence de l'Etat n'est pas moindre chez les saints simoniens que chez J.-J. Rousseau ; mais le spiritualisme de celui-ci est accru par le théologisme de ceux-là.

Le Moyen Age et l'Ancien Régime étaient fondés sur la force et s'inspiraient de la foi. La société nouvelle, disait Saint Simon, devra être basée sur le travail et être dirigée par la science. Désormais, le pouvoir temporel sera attribué aux industriels, et le pouvoir spirituel aux savants (1) (Voir, Saint Simon, *l'Organisateur, et le Système industriel*). C'est le régime industriel et scientifique substitué au régime féodal et théocratique. Mais ce régime industriel ne va pas sans hiérarchie, et ce régime scientifique sans théocratie d'un autre genre. On accorde bien que l'école libérale a détruit l'ancien féodalisme et l'ancienne théocratie ; mais une telle action est purement négative ; le libéralisme n'a rien édifié, et il n'est capable de rien construire ; le saint-simonisme apporte le programme réorganisateur, la charte des temps nouveaux. Le but de l'activité sociale, c'est le travail pour produire, « l'exploitation du globe par l'association » (*Œuvres*, XV, 182, et XIX, 211). Or la société, avant comme après la Révolution, compte à côté des « travailleurs », agriculteurs, artisans, savants, « les oisifs », nobles, propriétaires, rentiers ; les premiers produisent, ce sont « les abeilles »; les seconds consomment et ne produisent pas, ce sont « les frelons » (*Œuvres*, XIX, 211).

Comment donc la société, pour remplir son objet, devra-t-elle être organisée ?

Trois Chambres composeront le Parlement : — une

1. On retrouve dans Renan ce rêve du sacerdoce scientifique.

Chambre d'invention, composée de 200 ingénieurs, 50 littérateurs, 25 peintres, 15 sculpteurs, 10 musiciens, et chargée tant d'organiser les fêtes publiques que d'imaginer de vastes projets de travaux publics ; — une Chambre d'Examen, contrôlant les propositions de la Chambre précédente et surveillant l'éducation publique ; elle sera constituée par l'Académie des Sciences ; — une Chambre d'exécution, accordant ou refusant les subsides nécessaires à l'exécution des projets des deux autres, et établissant l'impôt ; elle sera formée par les grands industriels et financiers. Dans la pensée de Saint-Simon, c'est substituer au gouvernement des hommes par les hommes, le gouvernement des hommes sur les choses, et cette innovation ne peut pas ne pas avoir l'heureux effet de libérer les individus de cette servitude, de cette oppression que les âges précédents ont perpétuée. Mais M. Janet fait observer avec raison que « Saint-Simon se fait illusion lorsqu'il croit détruire par son système le gouvernementalisme. Lorsque l'industrie, en effet, aura remplacé ce qu'il appelle le gouvernement, ce sera elle qui sera le gouvernement. Or ce n'est pas là un fait inconnu dans l'histoire. Il y a eu de grandes Compagnies industrielles qui ont été des gouvernements. On ne voit pas qu'elles aient laissé un souvenir d'équité et de douceur supérieur à celui des autres autorités. Il y a eu peu de pouvoirs plus tyranniques que ceux de la Cᵒ des Indes, soit en France, soit en Angleterre » (*St-Simon et le St-Simonisme*, p. 54). D'ailleurs

Saint-Simon ne récuse pas les procédés autoritaires ; il demande à Louis XVIII de se déclarer « le premier industriel du royaume », et d'inaugurer son système en l'imposant, car « le progrès ne se fait que par deux moyens : les révolutions ou la dictature. Or la dictature vaut mieux que la révolution. » (*Œuvres*, XXII, 254).

Que deviendra la propriété dans le nouveau régime ? Saint-Simon ne précise pas : « La propriété devra être reconstituée et fondée sur les bases qui peuvent la rendre la plus favorable à la production. » (*Œuvres*, XX, 59).

Le gouvernement industriel devra « travailler directement à l'amélioration du bien être moral et physique des travailleurs ». (Saint-Simon, *Opinions philosophiques*, p. 108). Dans ce but, au budget, « les deux premiers articles de dépense seront : 1° celui relatif à l'instruction du peuple, 2° celui ayant pour objet d'assurer du travail à ceux qui n'ont pas de moyens d'existence ». (*Œuvres*, XXII, 340). Ce projet d'instruction obligatoire et gratuite devait être réalisé 60 ans plus tard. Le droit au travail devait être la formule des revendications ouvrières jusqu'au second Empire.

Une nouvelle morale, toute terrestre, devra être établie et enseignée. Elle reposera sur l'idée de fraternité humaine. Cette notion chrétienne, jusqu'ici demeurée, prétend-on, dans le domaine de l'idéal théorique, la société industrielle la réalise. C'est le Nouveau Christianisme, que cette formule résume :

« Tous doivent travailler au développement physique, moral et intellectuel de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre ».

L'école saint-simonienne, avec Bayard, Enfantin, Olinde Rodrigues, Emile Péreire, Michel Chevalier, développa ces idées. L'école prétendit : relativement à la propriété, abolir l'héritage ; en religion, réhabiliter la chair ; dans la famille, affranchir la femme.

La propriété. — Saint-Simon avait dénoncé le danger des oisifs, Le saint-simonisme, pour parer à ce danger, supprime l'héritage, grâce auquel l'oisiveté se perpétue. L'héritage était d'ailleurs contraire au principe de l'école : « à chacun selon sa capacité, à chaque capacité suivant ses œuvres », le hasard heureux de la naissance ne constituant pas un mérite personnel. Ce même principe, d'ailleurs, les faisait repousser le communisme égalitaire. « Les saint-simoniens repoussent le partage égal comme une violence plus grande, une injustice plus révoltante que le partage inégal. Ils croient à l'inégalité naturelle des hommes, et regardent cette inégalité comme la base même de l'association. Ils repoussent la communauté comme la violation de cette loi qui veut que chacun soit placé selon sa capacité et rétribué suivant ses œuvres. Mais, en vertu de cette loi, ils demandent l'abolition de tous les privilèges de la naissance sans exception, et par conséquent la destruction de l'héritage. Ils demandent que tous les instruments de travail soient réunis en un fonds

social pour être exploités par association et hiérarchiquement. » (Pétition des saint-simoniens au président de la Chambre des députés). C'est un communisme basé sur l'inégalité, cette inégalité étant le fruit du mérite personnel. L'Etat est propriétaire, producteur, répartiteur, mais l'individu prélève sur le produit proportionnellement à ses œuvres et sa capacité.

La religion va devenir partie intégrante du gouvernement. Saint-Simon, déjà, avait annoncé cette résurrection du système théocratique : « L'histoire, avait-il dit, constate que c'est au moyen des institutions religieuses que les hommes de génie ont civilisé l'espèce humaine » (*Œuvres*, XV, 115). Et il avait conféré aux savants une sorte de puissance mystique. Cette idée devait revivre chez A. Comte et chez Renan, après avoir reçu de l'école saint-simonienne un développement original. Les saint-simoniens, suivant en cela les traces de leur maître, ne se posent pas en ennemis du christianisme, mais émettent la prétention de le réformer, de le corriger, de le renouveler. D'après eux, le christianisme doit entrer dans une nouvelle phase, plus élevée. Son erreur consiste dans la réprobation de la chair ; il la sacrifie à l'esprit ; il entend la mortifier. Le progrès réalisé par le nouveau christianisme consiste en la réhabilitation de la chair, réputée partie de la substance divine universelle, suivant la formule panthéiste d'Enfantin : « Dieu est un ; Dieu est tout ce qui est ; tout est en lui, tout est par lui, tout est

lui. » Dès lors, toutes nos passions sont légitimes, notre corps n'est pas une cause de corruption, les appétits des sens sont vertus. C'est bien affirmer l'excellence de la nature totale de l'homme. Mais le système économique des saint-simoniens ne dérive pas de cette conception. Cette idée de nature vertueuse n'inspire que l'organisation théocratique de leur société industrielle. Elle est néanmoins d'une importance capitale puisqu'elle tend à renouveler la foi et la morale, et puisqu'elle inspire la constitution politique et l'orientation du gouvernement.

En morale, cette notion de légitimité et d'excellence de nos passions permet aux saint-simoniens d'exprimer une conception toute nouvelle de la famille. L'élément de la société saint-simonienne est « l'individu social », c'est-à-dire le couple homme-femme. La femme, complètement affranchie, est l'égale de l'homme, et toute fonction, dans la société, est à la fois remplie par un homme et par une femme. La doctrine officielle de l'école était la monogamie avec le divorce. Mais le pontife suprême de l'église saint-simonienne, Enfantin, poussant plus loin la réhabilitation des désirs de la chair, professa qu'il devrait y avoir deux espèces de mariages, l'un permanent, exceptionnellement rompu par le divorce ; c'est celui des individus capables d'affections durables ; l'autre, changeant, soumis à des divorces continuels et destiné à satisfaire les cœurs volages ; une monogamie dissoluble, d'une part, et, de l'autre, une polygamie successive régularisant le concubinage, une sorte d'amour libre patenté, munie d'un certificat de l'autorité religioso-sociale. Enfantin ne s'en tient pas là : il accorde au couple sacerdotal, prêtre et prêtresse, non seulement l'autorité intellectuelle et morale, mais aussi l'autorité « sensuelle, charnelle » : ce couple exercera, sur les fidèles sa direction « par l'esprit et par les sens. » Le couple sacerdotal, écrit Enfantin, « impose la puissance de son amour aux êtres qu'un esprit aventureux ou des sens brûlants égarent et il reçoit d'eux l'hommage d'une pudique tendresse ou le culte d'un ardent amour. Je parle du couple ; ce que je dis pour le prêtre, je le dis aussi pour la prêtresse. » Ce nouveau christianisme n'est pas autre chose que l'ancien paganisme : il n'y manque rien, pas même la prostitution sacrée, pas même les débauches rituelles célébrées à l'ombre des temples de Vénus. La barque saint-simonienne conduisait ses passagers à Cythère. C'était encore du Watteau en plein XIX[e] siècle.

Les collectivistes devaient poursuivre l'idéal autoritaire. Mais ils se dégagent à la fois des bergeries saint-simoniennes et de la religiosité que cette école et que Rousseau avaient manifestée. Le matérialisme absolu s'affirme brusquement, et l'idée même de bonté originelle est résorbée par la doctrine déterministe de l'homme, nature neutre, empruntant au milieu ses tendances, ses sentiments et son caractère.

C'est Robert Owen qui, le premier, renouvelle la

sociologie platonicienne. Il pensait que, dans une société bien construite, l'influence de l'éducation et des institutions suffisent pour étouffer tous les mauvais instincts, développer toutes les vertus, et harmoniser tous les intérêts.

Marx et son école devaient asservir plus solidement encore cette doctrine. Estimant que les idées sont simplement le reflet des phénomènes économiques, ils concluaient qu'il suffit d'une transformation dans le régime de la richesse pour changer idées et sentiments. Ils prétendent supprimer la misère. Or, disent-ils, « la misère est la cause principale de la dégénérescence humaine » ; c'est « un fait incontestable et incontesté » (Enrico Ferri, *Socialisme et science positive*, p. 198). Il convient donc de soigneusement distinguer Rousseau des collectivistes. Celui-là affirme que l'homme était bon à l'origine, et que la société l'a perverti. Ceux-ci ne remontent pas à l'origine, ou, s'ils y remontent, c'est pour souscrire, avec les transformistes, à la croyance à la descendance animale de l'homme ; ils ne sauraient donc parler de bonté originelle. Mais l'homme étant le produit du milieu (et tout le transformisme est là), si de la nature de l'homme découlent des conséquences détestables, c'est que le milieu social y dépose des ferments de vice. L'homme n'est pas libre ; il est agi. On l'envisage comme un produit social. La société le secrète. L'individu est passif, il est mû du dehors, car c'est le dehors qui suscite ces mobiles internes dont sa conduite n'est que la résultante fatale.

« Une vérité dont la généralité est désormais établie par la science,... c'est l'action du milieu : tous les êtres vivants sont le produit du milieu dans lequel ils vivent ; au milieu, en fin de compte, aux rapports nécessairement créés par les multiples contacts, actions et réactions du contenant et du contenu, sont dues toutes les transformations de tous les organismes, et, par suite, tous les phénomènes qui émanent d'eux ; la pensée est un de ces phénomènes » (Deville, *Principes socialistes*, p. 2). Il s'agit ici du milieu naturel, cosmique. Voilà le principe fondamental d'où le marxisme part : l'homme est le produit du milieu, comme d'ailleurs tous les êtres. Le milieu est créateur, il est l'unique créateur.

Mais l'homme n'est pas plongé seulement dans un milieu physique, il vit aussi dans un milieu social, et il convient de reconnaître la part d'influence de ce dernier. « L'homme est le produit du milieu. Mais à l'influence du milieu cosmique qui s'étend à tous les êtres, n'a pas tardé à se joindre pour lui l'influence de ce milieu spécial créé par lui et résultant des moyens d'action acquis, du matériel d'outils employés, des conditions de vie par lui ajoutées ou substituées à celles que lui fournit la nature, l'influence en un mot du milieu économique » (*id.* p. 4).

De là cette conclusion que la question écono-

mique renferme toutes les autres ; sa solution conditionne toutes les autres solutions. De là encore cette conception de l'histoire, d'après laquelle tous les phénomènes intellectuels et moraux seraient un simple reflet de l'organisation économique.

On en a induit à tort que les marxistes refusaient à l'intelligence, à la moralité, au sentiment, toute influence sur la marche des sociétés. A ces différents agents ils font leur part. On ne nous parle pas seulement de l'action exclusive du milieu cosmique, mais des « actions et *réactions* du contenant et du contenu » (p. 2). Le milieu économique influe sur la formation de l'homme, mais on avoue que le milieu économique est « un milieu spécial créé par l'homme et résultant des conditions de vie par lui ajoutées ou substituées à celles que lui fournit la nature » (p. 4). Oui, dit-on, « on est mal venu à nous accuser de ne pas reconnaître l'action de l'intelligence humaine, puisque nous proclamons qu'elle est la créatrice de ce milieu » (p. 5).

Tout cela est exact. C'est, en effet, du milieu naturel où ils plongent, que les êtres tirent leur substance ; c'est par lui qu'ils renouvellent leur force vitale ; c'est là qu'ils puisent la matière dont ils s'imprègnent. Le milieu social fournit l'aliment sans lequel s'anémierait l'intelligence, s'éteindrait le foyer de l'âme. La question économique est à la racine de toute autre : on ne peut penser lorsqu'on a faim, et, si toute l'activité est sollicitée par la nécessité impérieuse de satisfaire aux besoins maté-

riels les plus pressants, ni l'art, ni la science ne sauraient naître puisqu'ils sont faits, celle-ci de méditation, celui-là de rêverie, l'un et l'autre de longs et paisibles loisirs. S'instruire, s'éduquer, s'affiner, faire siennes les sensations exquises de la pensée et les habituelles délicatesses du cœur, tout cela est désirable : mais pour que cela soit possible, il faut du pain, d'abord. Il est juste également d'affirmer les influences réciproques de l'individu et de son milieu, l'élaboration continue de celui-ci par celui-là, l'action créatrice de l'être, tissant sa toile et la déchirant pour la reconstruire encore dans le tâtonnement douloureux, dans la recherche inquiète de ce type de perfection éternelle qu'il sent s'agiter sourdement au plus profond de lui-même.

Tout cela est vrai. Mais les marxistes vont plus loin, et nous ne pouvons les suivre sur ce terrain nouveau.

Comment, en effet, conçoivent-ils l'action créatrice de l'intelligence ?

1° « L'intelligence ne fait, par ses créations, qu'élaborer les éléments préalablement puisés dans le milieu. Donc, l'intelligence peut, en travaillant sur les éléments que procure le milieu existant, produire dans ce milieu un changement » (*Id.*, p. 5). Cette création est donc exclusivement une élaboration. Elle n'apporte aucun élément nouveau. Elle les reçoit tous du milieu naturel et social. Rien ne vient d'elle.

2° Accordera-t-on du moins que l'intelligence

choisit librement les éléments dont elle fait sa substance ? Et qu'elle en dirige à son gré l'élaboration ? Nullement : « Nous nous refusons à voir en elle un phénomène spontané » (p. 5). Le nœud de la question est là. C'est la solution du problème du déterminisme et de la liberté que l'on suppose acquise en faveur de celui-là contre celle-ci. Une causation inflexible impose à l'intelligence certains éléments du milieu et règle mécaniquement leur élaboration. L'intelligence est passive dans la réception des éléments ; elle est agie dans le travail qui s'opère sur eux. C'est un estomac mental dont le mécanisme inerte est mû par des lois inflexibles.

Le rôle de l'intelligence, et, par suite, de l'homme, est donc, dans cette doctrine, réduit à zéro. Les individus sont ce que les fait le milieu. Leurs réactions contre le milieu sont fatalement déterminées, et, si elles le modifient, c'est en somme le milieu qui se modifie lui-même par la complication inutile de leur rouage. L'action créatrice de l'intelligence se réduit à une pure fiction. L'intelligence demeure un épiphénomène, quelque chose de surajouté et d'inutile, le simple reflet du réel, une lueur dansante, un jeu de lumière : « L'idée est la réflexion, dans le cerveau, des relations de l'homme avec ce qui l'entoure » (*Id.*, p. 3).

A notre sens, l'homme n'est pas entièrement fait par le milieu, car, — aux éléments reçus du milieu, il joint son rapport original ; — ces éléments, il les

choisit librement et les triture par un travail spontané.

1° L'intelligence apporte au milieu des éléments nouveaux. Par exemple, les notions géométriques de point, ligne, cercle, etc., sont des constructions mentales. La nature n'en présente aucun type. — Mais, dira-t-on, ces notions ne sont pas innées en nous. — Non, nous en puisons l'image grossière dans la nature, nous l'épurons par un travail intérieur, et nous obtenons le concept géométrique. — Mais alors le milieu a fourni la matière première. — Soit. Il n'en est pas moins vrai que, du travail subi par ces éléments bruts, sont sortis des éléments nouveaux. La transformation qu'ils ont subie équivaut à une création, car il y a une différence absolue entre les figures géométriques réalisées dans la nature et celles conçues dans notre esprit. Les unes sont hétérogènes aux autres. Cette élaboration est vraiment une création. Mieux que cela : en réalité, sous l'influence des catégories d'espace, de temps, l'esprit construit le monde phénoménal, donc le milieu naturel. Enfin, certaines notions sont innées, ce sont les principes d'identité et de causalité. Ces principes et ces catégories, matière qu'il trouve en lui-même, voilà les éléments entièrement nouveaux qu'il apporte au milieu. Les constructions géométriques, voilà encore des éléments nouveaux qu'il crée avec des éléments hétérogènes fournis par le milieu. C'est avec raison que Leibnitz, aux empiristes affirmant — *nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu,*

— répondait en ajoutant à leur formule — *nisi intellectus*.

2° Si nous nous en tenons exclusivement aux éléments fournis par le milieu et que l'homme élabore sans en modifier l'essence, nous dirons qu'il en opère d'abord le choix, puis l'assimilation, sans y être nécessité, car il est libre. C'est la question du libre arbitre, dont nous esquissons plus loin la démonstration.

Quoi qu'il en soit, les collectivistes demeurent attachés à cette espérance que l'homme sera vertueux dans la société réorganisée. Tous les instruments de production seront mis en commun et déclarés propriété d'État. Seule, la propriété privée des objets de consommation sera maintenue. Un minimum de subsistance et de travail sera assuré à tous. Les individus seront rétribués d'après l'heure de travail et payés au moyen de bons. La suppression de la monnaie empêchera la thésaurisation des espèces. Les intermédiaires commerciaux disparaîtront, les objets produits étant versés dans les magasins communaux où les consommateurs iront directement s'approvisionner. La misère disparue, tout le mal moral sera éliminé. On promet aussi la suppression du militarisme et une fédération universelle. On entend amender le jeu gouvernemental par l'institution du mandat impératif et du referendum. Toutefois, le principe de l'autorité gouvernementale demeure, avec son appareil compliqué de lois, de règlements, de fonctionnaires, d'inspecteurs, et conséquemment le régime des sanctions pénales pour qui trangresse les ordres émanés du pouvoir. Tout ce réseau a pour objet de protéger les hommes les uns contre les autres. et chacun contre soi-même. L'État impose ainsi la vertu et le bonheur. En vérité, comme le voulait Rousseau, il nous « force d'être libres ».

Précisément, les libertaires prétendent que c'est là ce qui nous rend mauvais et nous fait tant souffrir. Le gouvernement, qui ordonne et impose sa volonté, est le générateur des instincts mauvais et des froissements douloureux. L'autorité est la grande coupable. C'est sur la liberté complète que la morale peut s'édifier, et c'est d'elle seule que le bonheur peut naître. Le vrai souverain n'est pas la Volonté générale, mais la Volonté de l'individu.

§ 2. — Les libertaires.

L'idée fondamentale, sur laquelle Rousseau édifia tout son système d'éducation et de politique, se résumait dans ces deux propositions : originellement, l'homme est bon, libre et heureux ; mais il a passé de l'état de nature à l'état de société, et la société le pervertit. Comment donc retrouver cette excellence native? Les théoriciens, que nous avons examinés, ont répondu : il faut réformer la société en instaurant une organisation autoritaire qui contrai-

gne l'homme à devenir meilleur. Les libertaires vont préconiser une solution différente : détruire la société, et laisser faire ; les hommes s'organiseront spontanément, et de leurs passions débridées naîtra l'harmonie.

Les Physiocrates sont les représentants timides et partiels de cette opinion. En politique, ils en sont même tout l'opposé, puisqu'ils préconisent l'absolutisme royal. Au point de vue économique, ils réclament l'entière liberté des individus, mais dans un régime de propriété et d'inégalité. Une telle doctrine serait aujourd'hui conservatrice au plus haut degré. Il y a 150 ans, elle avait quelque peu une allure révolutionnaire. Elle se rattachait du reste intimement aux controverses philosophiques alors en vogue sur la nature de l'homme et des sociétés.

Ce que les Physiocrates ont surtout mis en relief, c'est la notion d'un ordre naturel des sociétés. Il existe un ordre naturel, et c'est sa violation qui engendre tous les maux dont souffrent les hommes. « Les hommes ne sont pas réunis par hasard en société civile... Ils avaient, ils ont un but essentiellement marqué par leur nature, pour se conduire ainsi ». (Dupont de Nemours, *De l'origine et des progrès d'une science nouvelle*, t. 2 de la Collection des Economistes, p. 337). « Il y a *un ordre* naturel, essentiel et général, qui renferme les lois constitutives et fondamentales de toutes les sociétés ; *un ordre* duquel les sociétés ne peuvent s'écarter sans être moins *sociétés*, sans que l'état politique ait

moins de consistance, sans que ses membres se trouvent plus ou moins désunis, et dans une situation violente ; *un ordre* qu'on ne pourrait abandonner entièrement sans opérer la dissolution de la société et bientôt la destruction absolue de l'espèce humaine ». (*id.*, 338). Alors que Rousseau voit dans la société un fait artificiel et arbitraire, les Physiocrates y voient donc, au contraire, un fait naturel et nécessaire. En outre, ils estiment chose excellente cet état social que Rousseau déclare chose détestable, car ils voient dans l'ordre social conforme à l'ordre naturel le procédé propre à nous garantir les avantages de celui-ci. Dans l'ordre naturel des sociétés, « antérieur à toute convention entre les hommes », ceux-ci « ont des *droits* et des *devoirs* réciproques ». « Les droits de chaque homme, antérieurs aux conventions, sont la *liberté* de pourvoir à sa subsistance et à son bien-être, la *propriété* de sa personne et celle des choses acquises par le travail de sa personne. Ses *devoirs* sont le travail pour subvenir à ses besoins, et le respect pour la liberté, pour la propre personnalité et pour la propriété mobilière d'autrui. Les conventions ne peuvent être faites entre les hommes que pour reconnaître et pour se garantir mutuellement ces droits et ces devoirs établis par Dieu même. Il y a donc un ordre naturel et essentiel auquel les conventions sociales sont assujetties, et cet ordre est celui qui assure aux hommes réunis en société *la jouissance de tous leurs droits par l'observance de tous leurs devoirs*. La soumis-

sion exacte et générale à cet ordre est la condition unique dont chacun puisse attendre et doive espérer avec certitude la participation à tous les avantages que la société peut se procurer ». (p. 341 et suiv.) L'ordre social est donc utile pour garantir l'ordre naturel, et il n'est légitime que dans la mesure où il respecte celui-ci. Les individus ayant des droits et devoirs antérieurs à toute convention, les contrats qu'ils passent ne peuvent y porter atteinte.

Dupont de Nemours se faisait l'écho de Quesnay. Celui-ci non plus ne condamne pas l'état social ; il considère comme chimérique l'hypothèse d'un état dans lequel les hommes vivraient isolés (V. Quesnay, *Droit naturel*. p. 49, t. 2, de la Collection des Economistes). Mais il condamne la société non conforme à l'ordre social naturel. L'homme ne sera donc pas rendu mauvais par la société, mais par une société non conforme à cet ordre. Non seulement la société ne nuit pas à l'homme, mais elle est au contraire bienfaisante : « Dans l'état de pure nature ou d'entière indépendance, les hommes ne jouissent de leur droit naturel aux choses dont ils ont besoin que par le travail, c'est-à-dire par les recherches nécessaires pour les obtenir : ainsi le droit de *tous à tout* se réduit à la portion que chacun d'eux peut se procurer, soit qu'ils vivent de la chasse, ou de la pêche, ou des végétaux qui naissent naturellement. Mais, pour faire ces recherches et pour y réussir, il leur faut les facultés du corps et de l'esprit, et les moyens ou les instruments nécessaires pour agir et pour

parvenir à satisfaire à leurs besoins. La jouissance de leur droit naturel doit être fort bornée dans cet état de pure nature et d'indépendance, où nous ne supposons encore entre eux aucun concours pour s'entr'aider mutuellement, et où les forts peuvent user injustement de violence contre les faibles. Lorsqu'ils entreront en société et qu'ils feront entre eux des conventions pour leur avantage réciproque, ils augmenteront donc la jouissance de leur droit naturel ; et ils s'assureront même la pleine étendue de cette jouissance, si la constitution de la société est conforme à l'ordre évidemment le plus avantageux aux hommes, relativement aux lois fondamentales de leur droit naturel » (*id.*, p. 45). Ainsi, l'état de société est supérieur à l'état de pure nature, même si la société n'est pas conforme à l'ordre naturel, à plus forte raison, par conséquent si elle le respecte. Se conformer aux lois physiques et morales établies par Dieu, c'est faire œuvre de justice. L'ensemble de ces lois constitue l'ordre naturel préexistant à toute convention humaine, et type parfait sur lequel toute convention humaine doit se modeler : « tous les hommes et toutes les puissances humaines doivent être soumis à ces lois souveraines (de l'ordre naturel), instituées par l'Etre Suprême : elles sont immuables et irréfragables, et les meilleures lois possibles, par conséquent la base du gouvernement le plus parfait, et la règle fondamentale de toutes les lois positives, car les lois positives ne sont que des lois de manutention relatives à

l'Ordre naturel évidemment le plus avantageux au genre humain » (*id*, p. 53). Quel est le détail de cet ordre naturel? D'après Quesnay, l'homme a trois instincts : du bien-être, de la sociabilité, de la justice. Pour satisfaire le premier, il faut la propriété; pour satisfaire le second, l'autorité; pour satisfaire le troisième, la liberté. Tels sont donc, — propriété, autorité, liberté, — les principes fondamentaux de l'Ordre naturel. L'homme, étant propriétaire de ses facultés, doit pouvoir les exercer librement : liberté. Mais la liberté est vaine sans propriété; cette propriété sera individuelle, parce que celle-ci, faisant plus produire au sol que l'appropriation collective, est davantage en conformité avec l'intérêt général, plus juste par conséquent. Enfin, pour réprimer les atteintes à la propriété, une autorité est nécessaire.

Cet ordre naturel est œuvre divine. Les hommes n'ont donc pas à créer les lois, mais à les reconnaître : « Les hommes ni leurs gouvernements ne les *font* point et ne peuvent pas les *faire*. Ils les reconnaissent comme conformes à la raison suprême qui gouverne l'univers; ils les déclarent; ils les *portent* au milieu de la société; ils les présentent à l'obéissance des gens de bien, à la conscience même du méchant. C'est pour cela qu'on dit PORTEUR *de loi*, *légis*LATEUR, et recueil *des lois* PORTÉES, *légis*LATION, et qu'on n'a jamais osé dire FAISEUR *de loi*, *légis*FACTEUR, ni *légis*FACTION » (Dupont de Nemours, *Maximes du Dr Quesnay*, t. 2 de la collection des Economistes, p. 390). « La législation positive consiste donc dans

la déclaration des lois naturelles constitutives de l'ordre évidemment le plus avantageux possible aux hommes réunis en société. » (*id.*, *Droit naturel*, p. 53).

Ainsi, alors que Rousseau attribue au pouvoir social une puissance illimitée, les physiocrates lui interdisent de porter atteinte au droit individuel et aux lois naturelles antérieures et supérieures au pouvoir social. Du reste, on ne s'affranchit pas impunément de cet ordre naturel des choses. Toute transgression à ses lois est cause de nos maux. Ces maux sont *la peine* méritée par la violation de cet ordre : « Les transgressions de lois naturelles sont les causes les plus étendues et les plus ordinaires des maux physiques qui affligent les hommes » (Quesnay, *Droit naturel*, t. 2 *de la Collect. des Economistes*, p. 46). Aussi, tandis que Rousseau permet à la société d'enchaîner l'individu et de le forcer à s'approcher de la vertu qu'il pratiquait dans l'état de nature, au contraire les physiocrates pensent que la société doit laisser aux individus la liberté économique la plus absolue, car « l'homme n'est pas né pour mal faire ». Laissez-le libre d'agir : l'intérêt sera son inspirateur. Or l'intérêt est toujours conforme à la justice. Il suffit donc de laisser les intérêts se développer et se satisfaire librement. « Quel est le véhicule qui agit avec une force égale sur le peuple et sur les grands, sur l'homme faible et sur l'homme à caractère, sur les âmes bien nées et sur les méchantes mêmes? Il est donné de Dieu,

c'est l'intérêt. Eclairons donc l'intérêt, montrons qu'il est toujours d'accord avec la justice la plus sévère et presque toujours avec la bienfaisance, et nous couperons par la racine l'oppression et la méchanceté qui ne viennent jamais de l'intérêt bien entendu. L'homme n'est pas né pour mal faire. Le plus vil des scélérats, s'il voyait un intérêt égal à faire le bien qu'à commettre un crime, ne se rendrait pas criminel. C'est l'ignorance de leur propre intérêt qui fait les coupables » (Dupont de Nemours, *Les Ephémérides* de 1771, t. VI, analyse de la 3e édition du poème des Saisons).

En résumé, l'homme est né pour le bien et la justice. Il trouve l'un et observe l'autre lorsqu'il suit son intérêt. Cet intérêt est satisfait par le droit d'acquérir, de posséder et d'échanger librement. L'homme, étant propriétaire de lui-même, doit pouvoir l'être des choses qu'il crée : « La possession des choses acquises par le travail, la propriété mobilière se trouve essentiellement liée à la propriété personnelle ; on ne jouirait pas de soi-même si l'on pouvait être privé par un autre homme de ce qu'on a acquis par soi-même » (Dupont de Nemours, *Discours préliminaire de la Physiocratie*, édit. de 1767, t. I, p. XXIX). La liberté des échanges découle du droit de propriété qui suppose le droit de disposer de son bien. De plus : « La liberté des échanges concourt en outre au bien général, car elle engendre la concurrence ; chacun s'ingénie à économiser sur les frais de son travail, et cette économie tourne

nécessairement au profit de tous » (Dupont de Nemours). Cette liberté de la concurrence est nécessaire pour assurer à la fois l'abondance des produits, un prix rémunérateur pour le producteur, le bon marché pour le consommateur. « La plus grande richesse possible ne peut être que le résultat de *la plus grande abondance possible des productions nationales, jouissant constamment de leur meilleur prix possible*, prix qui ne peut régner dans une nation que par le moyen de la plus grande liberté possible dans son commerce... » En effet «... le *bon prix* des productions est une condition doublement essentielle pour se procurer une grande richesse : au moyen de ce que c'est lui qui fait que les productions nous enrichissent, il se trouve que nous lui sommes encore redevables de leur abondance ; il est évident que, sans un *bon prix*, les cultivateurs manqueront tout à la fois de moyens et de bonne volonté pour provoquer l'abondance, dès que son produit net ne répondra point à la somme de leurs avances et de leurs travaux » (Mercier de la Rivière, *l'Ordre naturel des sociétés politiques*, t. 2 *bis de la Collect. des Econom.*, p. 569). D'ailleurs il ne faut pas confondre le *bon prix* avec la *cherté* ; il en est même tout l'opposé, puisqu' « il est précisément le prix qui naturellement et *nécessairement* se trouve attribué par la concurrence à chaque marchandise, et en raison de ceux des autres marchandises. Ainsi, quel qu'il soit, il est toujours proportionné, et jamais démesuré ; il est enfin ce qu'il doit être pour l'intérêt commun des

vendeurs et des acheteurs » (*id.*, p. 570). Il y a ainsi harmonie d'intérêts en apparence contraires, et cette harmonie est produite par le libre jeu de la concurrence. Mercier de la Rivière conclut : « Rien de plus simple donc que l'enchaînement des vérités qui naissent ici les unes des autres : le seul produit net est richesse ; mais, sans *le bon prix* et l'abondance, point de produit net ; or, sans la liberté, point de bon prix, point d'abondance ; ainsi sans la liberté, point de produit net, point de richesse (*id.*).

Ici apparaît une justification nouvelle de la liberté complète des individus dans le domaine économique, Cette liberté est encore nécessaire pour que le produit net soit le plus élevé possible. C'est lui, en effet, qui enrichit une société, et, seule, l'agriculture permet d'en obtenir. Or, pour avoir le plus de produit net possible, il faut une absolue liberté : « Pour qu'il y ait le plus grand produit net possible, il faut que tous les travaux qui concourent à la renaissance et au débit des productions, soient exécutés avec le moins de dépense qu'il soit possible. Pour que les travaux soient exécutés avec le moins de dépense possible, il faut qu'il y ait la plus grande concurrence possible entre ceux qui font les avances et qui essuyent la fatigue de ces travaux ; car, dans la concurrence, chacun *s'ingénie* pour économiser sur les frais de son travail, afin de mériter la préférence et cette économie générale tourne au profit de tous. Pour qu'il y ait la plus grande concurrence possible entre tous ceux qui exécutent, et entre tous ceux qui

font exécuter tous les travaux humains, il faut qu'il y ait la plus grande *liberté* possible dans l'emploi de toutes les propriétés personnelles, mobilières et foncières, et la plus grande *sûreté* possible dans la possession de ce qu'on acquiert pour l'emploi de ces propriétés. On ne pourrait gêner, en quoi que ce fût, la liberté de l'emploi des propriétés personnelles, mobilières ou foncières, sans diminuer le produit net de la culture, et par conséquent l'intérêt que l'on trouve de cultiver, et par conséquent la culture même. et par conséquent la masse des productions consommables, et par conséquent la population » (Dupont de Nemours).

L'idée de liberté individuelle économique résulte donc, chez les physiocrates, non seulement de leur théorie philosophique d'un ordre naturel, mais encore de leur théorie économique du produit net.

C'est de la théorie de liberté économique qu'ils vont faire dériver leur doctrine politique. L'autorité publique ne doit pas réglementer la production ou entraver la circulation. Elle doit laisser libre l'action des phénomènes économiques. Elle doit se borner à assurer aux personnes et aux biens la sécurité. Pour remplir cette fonction, il faut un pouvoir fort. Un pouvoir fort n'est possible que dans l'absolutisme politique. Cet absolutisme rencontrerait les limites suivantes à son caprice : — l'impôt foncier unique rendrait solidaires les intérêts du monarque et ceux des agriculteurs, puisque tous auraient intérêt à ce que le produit net soit le plus élevé pos-

sible; — le pouvoir judiciaire veillerait à ce qu'il y ait toujours conformité entre la volonté souveraine et les lois naturelles. Cette double limitation exige de la part du prince, du pouvoir judiciaire et des producteurs, la connaissance de l'ordre naturel des sociétés. De là, la formule du despotisme éclairé.

Les physiocrates partent donc bien de la notion de bonté originelle, dont l'indépendance individuelle peut seule assurer les pleins effets. Et ils attribuent aux individus des droits antérieurs et supérieurs à la société, notion que les libertaires pousseront à ses conséquences ultimes. Mais ils admettent le despotisme politique, ils maintiennent la famille, ne s'inscrivent nullement en faux contre la morale courante et réputent bienfaisante tant la propriété individuelle que l'inégalité des biens. Ancêtres directs du libéralisme économique contemporain, si éminemment conservateur, ils se présentaient au siècle dernier comme des novateurs. Admettant la bonté native de l'homme, ils estimaient que la liberté économique peut seule la mettre en relief, et qu'une réforme sociale, réalisant cette formule, suffisait à remplir un tel but.

Autrement vaste est le programme des libertaires précurseurs ou fondateurs de l'école anarchiste. Ils prétendent renouveler la politique, l'économie politique et la morale, supprimer l'Etat, le gouvernement, l'autorité, la propriété, la morale traditionnelle, la famille. Plus de règle imposée à nos actes, plus de direction imprimée à nos consciences. La

fantaisie de chacun est la seule loi, et l'harmonie doit naître de toutes les volontés individuelles libérées.

Au XVIIIe siècle, nous trouvons trois représentants de cette doctrine.

Dom Deschamps, moine bénédictin et philosophe panthéiste (1), réclame la communauté des femmes et des biens. Il distinguait trois états : l'état de nature ; auquel a succédé l'état des lois, celui dans lequel nous vivons ; auquel succédera l'état de mœurs, qui est l'état de nature renouvelé et perfectionné. L'état de nature était supérieur à l'état des lois. L'état de mœurs sera supérieur au second parce qu'il s'inspire du premier, mais supérieur au premier lui-même. Si l'on veut savoir en quoi l'état de mœurs consistera, « il n'y a, écrit Dom Deschamps, qu'à se figurer les hommes hors des villes jouissant sans inconvénient et sans rivalité de toute l'abondance, de toute la santé, de toute la force, que la vie champêtre, l'égalité morale et la communauté des biens, y compris celle des femmes, peuvent leur procurer. »

Weishaupt (2), qui fonde en Allemagne à la fin du XVIIIe siècle la secte des Illuminés, énonce, comme Dom Deschamps, la succession des trois états : 1° l'état de nature : « la famille dit-il, était alors la seule société ; la faim et la soif, les seuls besoins.

1. V. sur ce personnage : *Antécédents de l'hégélianisme en France*, par Beaussire.
2. V. Janet, *Histoire de la science politique*, II, 669 et suiv.

L'homme jouissait des deux biens les plus estimables, la liberté et l'égalité.... La vie nomade cessa ; la propriété naquit... La liberté fut ruinée par sa base, et l'égalité disparut. » 2° Ce fut alors l'état de société légale. 3° Le troisième état, qui doit lui succéder, est l'état de nature perfectionné : « La nature a tiré les hommes de l'état sauvage et les a réunis en sociétés civiles : de ces sociétés nous passons à d'autres plus sages. De nouvelles associations s'offrent à nos vœux ; et par elles nous revenons à l'état dont nous sommes sortis, non pour parcourir de nouveau l'ancien cercle, mais pour mieux jouir de notre destinée. » A ce moment-là, le « nationalisme » aura disparu, il n'y aura plus de vertu nommée patriotisme, et « le genre humain deviendra une même famille. »

Diderot, écho fidèle de son siècle, oppose à l'homme civilisé et pervers le sauvage qui, semblable à l'homme primitif, est, comme lui, libre, innocent et heureux : « La vie sauvage est si simple, et nos sociétés sont des machines si compliquées ! Le Taïtien touche à l'origine du monde, et l'Européen touche à sa vieillesse. L'intervalle qui le sépare de nous est plus grand que la distance de l'enfant qui naît à l'homme décrépit. Il n'entend rien à nos usages, à nos lois, ou il n'y voit que des entraves déguisées sous cent formes diverses ; entraves qui ne peuvent qu'exciter l'indignation et le mépris d'un être en qui le sentiment de la liberté est le plus profond des sentiments ». (*Supplément au voyage de Bougainville*,

Œuvres, II, 212, édit. Assézat). Le vieillard taïtien, que Diderot fait parler, s'adresse en ces termes à Bougainville : « Et toi, chef des brigands qui t'obéissent, écarte promptement ton vaisseau de notre rive : nous sommes innocents, nous sommes heureux, et tu ne peux que nuire à notre bonheur. Nous suivons le pur instinct de la nature, et tu as tenté d'effacer de nos âmes son caractère... » (*id.*, 214). «... Laisse-nous nos mœurs : elles sont plus sages et plus honnêtes que les tiennes ; nous ne voulons point troquer ce que tu appelles notre ignorance, contre tes inutiles lumières ». (215). Ce que l'on nomme civilisation a gâté les tendances primitives de notre nature. On a recouvert ce sol primitif de constructions malsaines. On a emprisonné nos désirs, nos instincts, nos aspirations, dans un mannequin d'acier. On nous comprime. On nous mutile :

« B. Voulez-vous savoir l'histoire abrégée de presque toute notre misère ? La voici. Il existait un homme naturel : on a introduit au dedans de cet homme un homme artificiel ; et il s'est élevé dans la caverne une guerre civile qui dure toute la vie...

« A... Mais enfin, dites moi, faut-il civiliser l'homme, ou l'abandonner à son instinct ?

« B. Si vous vous proposez d'en être le tyran, civilisez-le ; empoisonnez-le de votre mieux d'une morale contraire à la nature ; faites-lui des entraves de toute espèce ; embarrassez ses mouvements de mille obstacles ; attachez-lui des fantômes qui l'effraient ; éternisez la guerre dans la caverne, et que l'homme

naturel y soit toujours enchaîné sous les pieds de l'homme moral ». — Mais il s'agit justement de savoir si nous n'avons pas deux natures, si la nature bestiale et pécheresse n'est pas cette seconde nature surajoutée à la première et l'enchaînant, s'il ne faut pas parvenir à la vaincre, si cette lutte n'est pas l'essence de l'homme, et si elle n'est pas à la fois nécessaire et féconde. Diderot n'hésite pas un instant. Il tranche la difficulté de la manière la plus simple : toutes nos impulsions sont primitives et légitimes ; notre tempéramment est la seule loi ; tout ce qui l'entrave consomme notre malheur et nous pervertit. « Voulez-vous l'homme libre et heureux ? ne vous mêlez pas de ses affaires : assez d'incidents imprévus le conduiront à la lumière et à la dépravation ; et demeurez à jamais convaincu que ce n'est pas pour vous, mais pour eux, que ces sages législateurs vous ont pétri de la manière que vous l'êtes. J'en appelle à toutes les institutions politiques, civiles et religieuses ; examinez-les profondément, et je me trompe fort, ou vous y verrez l'espèce humaine pliée de siècle en siècle au joug qu'une poignée de fripons se promettent de lui imposer... Je considère les hommes non civilisés comme une multitude de ressorts épars et isolés. Sans doute, s'il arrivait à quelques-uns de ces ressorts de se choquer, l'un ou l'autre, ou tous les deux se briseraient. Pour obvier à cet inconvénient, un individu d'une sagesse profonde et d'un génie sublime rassembla ces ressorts et en composa une machine, et, dans cette machine

appelée société, tous les ressorts furent rendus agissants, réagissants les uns contre les autres, sans cesse fatigués ; et il s'en rompit plus dans un jour, sous l'état de législation, qu'il ne s'en rompait en un an sous l'anarchie de nature ». (p. 246 et 247).

En résumé : plus de morale et plus de lois. Il convient de rompre ces entraves et d'asseoir le règne du vouloir individuel. La morale surtout est la plus néfaste, la plus artificielle des inventions sociales. Lorsqu'elle entend régler le caprice de l'amour, éterniser des liens que notre nature volage condamne, elle commet le plus absurde des contre sens. Diderot passe volontiers sous silence son plan de réforme sociale. Il ne s'y attache que dans la mesure où le législateur fait invasion dans le domaine du cœur et prétend en régler les mouvements. En cette matière même, ce qui sollicite son attention, retient sa critique, et soulève ses colères, c'est uniquement la question du rapport des sexes. A la conception du mariage consacré par la religion ou garanti et sanctionné par les lois, il oppose cette théorie de l'union libre qui devait avoir au siècle suivant un si vif succès. Mais les réformateurs côtoient souvent l'abime de la contradiction, et il est rare qu'ils n'encourent le ridicule d'y faire une chute. C'est un précepte auquel ce libertaire a consenti à se soumettre.

Après avoir posé le principe de l'amour libre, Diderot le détruit en le limitant. En effet :

1° L'union est défendue aux jeunes gens de moins de 22 ans, aux jeunes filles non nubiles. Jusqu'à ce

moment, les premiers sont couverts d'une tunique et les reins ceints d'une petite chaîne ; les secondes ont un voile blanc. L'amour est défendu aux femmes stériles à raison de l'âge ou par vice de naissance ; elles portent un voile noir. Les femmes, aux périodes mensuelles, ne peuvent se mêler aux hommes ; elles portent un voile gris. Contrevenir à ces prescriptions constitue le libertinage et emporte l'application de pénalités ; si les jeunes gens déposent leur chaîne avant le temps, les parents en sont réprimandés ; si les jeunes femmes relèvent leur voile blanc, elles sont enfermées dans une cabane ; les femmes qui ne se conforment pas à l'obligation que leur voile noir leur impose, sont envoyées en exil au nord de l'île, ou même en esclavage ; dans les autres cas, sanction morale de la réprobation publique.

2° L'union a une limite que la coutume fixe à la durée d'une lune.

3° La stérilité est châtiée, puisque l'amour est interdit aux femmes stériles. Une femme est d'autant plus considérée qu'elle est plus féconde. On lui attribue d'autant plus de produits de la terre commune, qu'elle a davantage d'enfants. L'amour n'est donc pas considéré en lui-même, mais en vue de la multiplication de l'espèce : il n'est pas libre, mais assujetti au but final de la reproduction.

L'union libre soulève une objection très forte et dont les faits prouvent le bien fondé. On imagine, dans ce système, supprimer la jalousie, dont on connaît, dans le régime du mariage, tous les tristes ef-

fets. Cette objection, Diderot l'a vue. Il l'adresse au taïtien Orou. Mais elle ne l'embarrasse pas : Orou n'en a « pas encore vu quatre exemples : le choix de la femme ou celui de l'homme finit tout » (p. 236). La difficulté est esquivée, mais elle n'est pas détruite. En fait, il en va tout autrement. Les anarchistes ont cherché, nous verrons comment, à démontrer que, dans l'union libre, la jalousie ne peut pas apparaître. Nous verrons également ce que valent leurs preuves.

La sociologie libertaire de Fourier ne se localise pas dans un programme aussi restreint. S'il part de l'idée de bonté originelle, il ne se borne pas à l'énoncer ; mais il s'efforce de la prouver psychologiquement. Armé de cette démonstration préalable, il développe tout un système social et moral.

La loi de l'attraction, que Newton a découverte dans l'ordre matériel, s'applique aussi à l'ordre moral, et, comme cette attraction se manifeste par l'impulsion que les passions nous impriment, Fourier l'appelle attraction passionnelle. Le mal, dans nos sociétés, provient des entraves mises à la libre expansion des passions. Toutes nos passions sont bonnes : pas de loi morale, de devoir, de péché ; l'inclination naturelle exprime la règle des mœurs. C'est le laisser faire appliqué au domaine moral, au champ intérieur de la conscience. C'est l'affirmation de l'excellence de notre nature.

« Tous ces caprices philosophiques, appelés *des devoirs*, n'ont aucun rapport avec la nature ; le de-

voir vient des hommes, l'attraction vient de Dieu ; or, si l'on veut connaître les vues de Dieu, il faut étudier l'attraction, la nature seule, sans aucune acception du devoir qui varie dans chaque siècle, tandis que la nature des passions a été et restera invariable chez tous les peuples » (Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 107). « La morale enseigne à l'homme à être en guerre avec lui-même, résister à ses passions, les réprimer, croire que Dieu n'a pas su organiser sagement nos âmes, nos passions..... Imbu de ces préjugés sur l'impéritie de Dieu, le monde savant était inhabile au calcul des impulsions naturelles ou attractions passionnées, que la morale prescrit ou relègue au rang des vices. Il est vrai que ces impulsions ne nous entraînent qu'au mal quand on s'y livre individuellement ; mais il fallait en calculer le jeu sur une masse d'environ 2.000 personnes sociétairement réunies, et non sur des familles ou des individus isolés : c'est à quoi le monde savant n'a pas songé ; il aurait reconnu par cette étude que dès qu'on atteint au nombre de 1.600 sociétaires, les impulsions naturelles dites attractions tendent à former des séries de groupes contrastés, dans lesquelles tout entraîne à l'industrie devenue attrayante, et à la vertu devenue lucrative » (*Le nouveau monde industriel et sociétaire*, 125). « Les passions qu'on croit ennemies de la concorde ne tendent qu'à cette unité dont nous les jugeons si éloignées. Mais, hors du mécanisme appelé *Séries exaltées, rivalisées, engrenées*, elles ne sont que des

tigres déchaînés, des énigmes incompréhensibles. C'est ce qui a fait dire aux philosophes qu'il faudrait les réprimer : opinion doublement absurde... » (*Théorie de l'Unité universelle*, III, 33). Dieu « régit l'univers *par attraction et non par contrainte* » (*Théorie des quatre mouvements*, 237). « Ma théorie se borne *à utiliser les passions réprouvées telles que la nature les donne et sans y rien changer*. C'est là tout le grimoire, tout le secret du calcul de l'attraction passionnée » (*Théorie de l'Unité universelle*, IV, 157).

De ce principe que toute passion est légitime, Fourier fait une application spéciale à la question du mariage. Tout désir étant vertu, on ne saurait entraver la mobilité des désirs sexuels. L'amour doit être libre. Les civilisés, « ignorants et trompeurs sur les emplois opportuns de la liberté, la veulent illimitée dans le commerce, dont les crimes et les fourberies appellent de toute part le frein des lois ; et ils privent de toute liberté l'amour, dont le vaste essor en série passionnelle conduirait à toutes les vertus, à toutes les merveilles en politique sociale. Quelle science malencontreuse que ces théories civilisées, quel instinct d'opposition à tous les vœux de la nature et de la vérité ! » (*Id.*, IV, 462).

Comme la vie économique dépend du travail humain, dans la société réorganisée sur le principe de l'attraction il convient de rendre ce travail attrayant. S'il est présentement subi comme un joug, c'est que les civilisés l'ont rendu rebutant. Il sera plein d'attraits s'il sollicite les trois passions suivantes : la

papillonne, ou besoin de changement ; la cabaliste, ou goût de l'intrigue et de l'émulation ; la composite, ou plaisir à la fois éprouvé par le corps et l'esprit. Les travailleurs ayant même goût se grouperont ensemble, et ces groupes différents rivaliseront de zèle entre eux. Cette émulation et les intrigues pour mieux faire centupleront les efforts. « La perfection générale de l'industrie naîtra donc de la passion la plus proscrite par les philosophes ; c'est la cabaliste ou dissidente, qui n'a jamais pu obtenir chez nous rang de passion, quoiqu'elle soit si bien enracinée chez les philosophes mêmes, qui sont les hommes les plus intrigants du monde social » (*id.*, III, p. 405). Au reste, Fourier énumère les conditions de fait auxquelles le travail sera rendu attrayant : « Le travail sociétaire, pour exercer une forte attraction sur le peuple, devra différer en tout point des formes rebutantes qui nous le rendent si odieux dans l'état actuel. Il faudra que l'industrie sociétaire, pour devenir attrayante, remplisse les sept conditions suivantes : 1° que chaque travailleur soit associé, rétribué par dividende et non pas salarié ; 2° que chacun, homme, femme ou enfant, soit rétribué en proportion des trois facultés, capital, travail et talent ; 3° que les séances industrielles soient variées environ huit fois par jour, l'enthousiasme ne pouvant se soutenir plus d'une heure et demie ou deux heures dans l'exercice d'une fonction agricole ou manufacturière ; 4° qu'elles soient exercées avec des compagnies d'amis spontanément réunis, intrigués et stimulés par des rivalités très actives ; 5° que les ateliers et cultures présentent à l'ouvrier les *appâts* de l'élégance et de la propreté ; 6° que la division du travail soit portée au suprême degré, afin d'affecter chaque sexe et chaque âge aux fonctions qui lui sont convenables ; 7° que, dans cette distribution, chacun, homme, femme ou enfant, jouisse pleinement du droit au travail ou droit d'intervenir dans tous les temps à telle branche du travail qu'il lui conviendra de choisir, sauf à justifier de probité et d'aptitude » (*id.* II, 15).

D'une façon générale donc, tout ce qui est vice dans la civilisation, deviendra ressort d'harmonie dans le régime sociétaire. Cette résultante heureuse étant le produit du jeu spontané de nos passions, l'appareil de contrainte dont les civilisés font usage, c'est-à-dire le gouvernement, l'autorité, les lois, doit disparaître. C'est de l'anarchisme pur. Il en est de même lorsque Fourier énonce le mode d'application de son système : celui-ci ne doit pas être implanté autoritairement ; qu'un individu, de sa propre initiative, en tente l'essai ; les résultats seront si séduisants que l'imitation gagnera tout l'univers.

Mais Fourier se présente aussi comme monarchiste et comme bourgeois. Son anarchisme n'est pas encore complètement épuré des idées sociales des civilisés. Pour gagner à sa cause les chefs d'États, il leur donne l'assurance que, dans le régime

nouveau, des trônes leur seront réservés : il crée, en effet, une sorte de hiérarchie de dignitaires, n'ayant aucun pouvoir, mais jouant un rôle décoratif. Pour capter, d'autre part, les faveurs des riches, il maintient dans son système la propriété, l'héritage, l'inégalité des fortunes : « L'ordre sociétaire va remplir le vœu des nations en assurant à chacun l'opulence graduée, objet de tous les désirs » (*id.* II, 128). Il assure même qu'en harmonie les capitaux rapporteront 18 à 36 p. 100. Dans le phalanstère, on pourra manger à volonté dans sa chambre ou à table d'hôte, et il y aura plusieurs catégories de pensions d'après le chiffre de la dépense que l'on voudra faire ; mais, s'il y a plusieurs classes, du moins la table de la dernière sera-t-elle meilleure que les meilleures tables des plus riches civilisés : « Les mets de 3e classe, qui seront le pis aller du peuple, surpasseront en délicatesse ceux qui font à présent les délices de nos gastronomes. Quant à la variété de mets qui règnera aux tables du peuple, on ne peut pas l'estimer moins de 30 à 40 plats, renouvelés par tiers tous les jours, avec une douzaine de boissons différentes et variées à chaque repas » (*Théorie des quatre mouvements*, 246). De plus, si les fortunes sont diverses, du moins tous les sociétaires sans exception auront une part dans le capital social. Il y aura, sur le produit total, une triple rémunération à prélever : pour le travail, les 5/12 ; pour le capital, les 4/12 ; pour le talent, les 3/12 (*Théorie de l'Unité Universelle*, III, 517). De plus,

pour corriger l'inégalité des biens, Fourier imagine une combinaison d'après laquelle les petites parts rapporteront beaucoup plus que les grandes : il divise, en effet, les actions en trois classes, la première rapportant 40 0/0, la seconde beaucoup moins, et la troisième 5 0/0, actions ouvrières, foncières, banquières. Or, les premières ne seront attribuées qu'à ceux possédant très peu de parts dans la propriété sociale ; au delà d'un certain chiffre, ils ne pourront avoir que des actions de la seconde catégorie ; et, s'ils en dépassent le nombre, ils ne pourront acquérir que des actions de la troisième espèce. De plus, un minimum en nourriture, logement, vêtements et distractions, sera avancé à tous les phalanstériens, sans exiger du bénéficiaire aucun travail en retour : « Le premier droit est le droit de se nourrir, de manger quand on a faim,... et ce droit impose au corps social le devoir d'assurer au peuple un minimum d'entretien » (*La Fausse Industrie*, I, 391). Et que l'on ne prétende pas que tous voudront recevoir le minimum sans travailler : ceux-là seront, au contraire, très peu nombreux, puisque le régime de l'harmonie suppose le travail devenu si attrayant que l'on sera sollicité de s'y livrer avec passion. Enfin, il n'y a plus de salariat puisqu'il n'y a plus de travail mercenaire ; au salariat est substitué une part dans les bénéfices, un dividende.

Voilà la répartition réformée. Mais une autre idée chère à Fourier est qu'il convient plutôt de réformer le mode de production des richesses que leur mode

de répartition, l'inégalité des richesses étant un moindre mal que leur insuffisance. Or, dans la société des civilisés, les forces productives sont très mal utilisées ; de là un rendement bien inférieur à celui que l'on pourrait atteindre (1). Pour réformer la production, non-seulement le travail doit être rendu attrayant, mais encore, et cette idée est diamétralement opposée à celle des socialistes ou anarchistes contemporains, il faut pousser la division du travail jusqu'à ses dernières limites ; de là, la division de chaque phalange en 135 séries, chacune d'elles subdivisée en groupes et sous groupes. Mais, pour remédier à la monotonie de ces occupations si minutieusement spécialisées, les différents travaux seront variés, en ce sens que l'on passera alternativement de l'un à l'autre. Enfin il y aura davantage de bras employés à produire : d'abord parce que la consommation en commun supprimera le gaspillage causé par la vie en ménages séparés, ensuite parce que la Constitution de phalanstères échangeant directement entre eux fera disparaître le parasitisme des intermédiaires : « Comment ne s'est-on pas aperçu que la principale économie doit être l'*économie des bras*, des agents superflus qu'on pourrait épargner, et que nous prodiguons à des fonctions improductives comme celles du commerce ? » (*Théorie des quatre mouvements*, 373).

Fourier est donc à l'antipode du déterminisme

1. Idée développée avec une grande abondance de détails par Novicow, Les gaspillages dans les sociétés modernes.

autoritaire des marxistes. Ceux-ci entendent faire des hommes autant de sages grâce à l'influence extérieure d'un système de règlements et de lois. Fourier, au contraire, « ne fait jamais appel qu'à la liberté, et c'est sur elle qu'il compte, soit pour l'initiative à prendre des premières sociétés parfaites, dont l'exemple doit, pense-t-il, entraîner un mouvement universel d'imitation, sans lois ni décrets d'aucune sorte, soit pour régler la vie et le travail des associés et les rapports mutuels des associations, pourvu seulement que celles-ci aient été tout d'abord constituées de manière à satisfaire aux conditions divinement préordonnées qu'il a découvertes ». (*La philosophie de Fourier* par M. Renouvier, dans *La critique philosophique*, année 1883, I, 210). Fourier « a prétendu tout à la fois organiser le monde social et conserver, ou, pour mieux dire, réaliser, créer la liberté absolue ; il n'a admis aucun genre de contrainte, aucun devoir proprement dit, imposé matériellement du dehors, ou moralement du dedans, pour tenir les passions dans l'ordre ». (*id.*, 211). Il n'y a ni bien ni mal, ni vice ni vertu, mais des maux dus à la méconnaissance des lois providentielles. Or Dieu, qui ne peut vouloir le mal, nous a doué de passions. C'est donc qu'elles sont légitimes et bonnes. Nous souffrons de la négation de cette vérité. Laissez les passions s'exprimer librement au dehors : l'harmonie sociale naîtra de leur concours spontané ; l'attraction passionnelle liera en faisceau

leurs puissances, de même que l'attraction universelle détermine la danse cadencée des planètes.

Comment donc expliquer la présence du mal, la succession des périodes de Sauvagerie, Patriarcat, Barbarie et Civilisation, puisque l'harmonie a été donnée par Dieu comme principe fondamental de l'organisation universelle? Fourier l'explique par ce qu'il appelle « la 8e exception ou à peu près » : « Les calculs sur l'attraction et sur le mouvement social sont tous sujets à l'exception de 1/8 ou de 1/9 : elle sera toujours sous-entendue, lors même que je n'en ferai pas mention. Par exemple, si je dis en thèse générale : *les civilisés sont très malheureux*, c'est dire que les 7/8 ou 7/9 d'entre eux sont réduits à l'état d'infortune et de privation, que 1/8 seulement échappe au malheur général et jouit d'un sort digne d'envie ». (*Théorie des quatre mouvements*, 47). D'ailleurs, cette 8e exception se retrouve dans toute la nature, et non pas seulement dans « le mouvement social ».

Cette conception que l'harmonie ne doit pas être seulement sociale, mais cosmique, est une caractéristique essentielle du système de Fourier : l'harmonie sociale n'est qu'une partie de l'harmonie intégrale ; elle est liée à l'harmonie physique terrestre et sidérale. Fourier est parti de là pour formuler les vues les plus excentriques : il déclare que la réalisation de son système social marche de pair avec le renouvellement de la face du monde : les climats changés, la configuration des continents modifiée,

le globe terrestre redressé sur son axe et doté de nouvelles lunes. « Le matériel atmosphérique du globe ayant été dégradé et faussé, le spirituel et social a dû être faussé de même, s'il est vrai, comme le disent tous les philosophes, qu'il y a unité dans le système de la nature, analogie entre toutes ses parties, que tout y est lié. Il y a donc double restauration à opérer, celle du matériel atmosphérique, et celle du mécanisme social dont il faut retrouver l'ancienne structure, le mode qui employait utilement les passions, instincts, caractères, et autres ressorts naturels ». (*La Fausse Industrie*, I, 157).

Les extravagances abondent. De l'influence réciproque de toutes les parties du monde, il conclut très sérieusement à l'intervention des astres dans la création des végétaux et des animaux. De ce qu'il existe des espèces animales malfaisantes et de ce que la Providence a dû vouloir le bien, il conclut qu'il sera créé des animaux parfaits opposés aux animaux nuisibles : « Il convient de réitérer fréquemment ces remarques sur les désordres de nos créations presque entièrement contre-moulées et scissionnaires avec l'homme, avec l'être pivotal d'harmonie auquel tout doit se rallier... Ce serait pour nous une connaissance bien vaine que celle du système de la nature, si elle ne nous donnait pas les moyens de corriger le mal existant et remplacer les produits scissionnaires, les êtres nuisibles à l'homme, par des contre-moules ou serviteurs utiles. Que nous importerait de savoir en quel ordre chaque

astre est intervenu dans la création... ? Après ces notions acquises, il nous resterait la fâcheuse certitude que ces astres, qualifiés de promeneurs oisifs, ont,au contraire, fait sur notre globe, sept fois trop d'ouvrage, en nous donnant un mobilier dont les 7/8 sont malfaisants. Ce qui nous sera précieux, ce sera l'art de les ramener en scène de création pour un travail contremoulé, par lequel Celui qui nous a donné le lion, nous donnera un contre-moule, un superbe et docile quadrupède, un porteur élastique, l'*anti-lion*, avec des relais, duquel un cavalier, partant le matin de Calais ou Bruxelles, ira déjeûner à Paris, dîner à Lyon et souper à Marseille, moins fatigué de cette journée qu'un de nos courriers à franc étrier, car le cheval est un porteur rude et simple, solipède, qui sera à l'anti-lion, ce qu'est la voiture sans soupente à la voiture suspendue. Le cheval sera laissé pour attelages et parades, quand on possèdera la famille des porteurs élastiques, anti-lion, anti-tigre, anti-léopard, qui seront de dimension triple des moules actuels. Ainsi un anti-lion franchira aisément à chaque pas quatre toises par bond et saut, et le cavalier sur le dos de ce coureur, sera aussi mollement que dans une berline suspendue. Il y aura plaisir à habiter le monde quand on y jouira de pareils serviteurs. Les nouvelles créations qu'on peut voir commencer sous cinq ans donnent à profusion de telles richesses en tous règnes, dans les mers comme sur les terres... Tous ces brillants produits seront les effets nécessaires d'une création

en aromes contre-moulés, qui débutera par un bain aromal sphérique purgeant les mers de leurs bitumes » (*Traité de l'association domestique agricole*, I. 528-529). Fourier a pressenti les merveilleux progrès de la Science. Mais, il part de cette intuition pour créer par une transformation bizarre, une fantasmagorie qui étonne les plus imaginatifs. Il a la manie de la précision mathématique appliquée à l'expression de ses rêveries. Après avoir lâché son imagination,il la note toujours en chiffres. S'il devine une inventiou féconde de l'avenir, c'est sous un travestissement pratique: les hommes devaient créer les chemins de fer, Fourier avait pensé qu'ils auraient été dotés par les astres d'un anti-lion.

Laissant de côté ces extravagances, on peut résumer de la façon suivante son système: le monde céleste est régi par l'attraction matérielle. Le monde social, par l'attraction passionnelle. Newton a découvert l'une, Fourier se présente comme l'inventeur de l'autre. De même que les forces physiques, sous l'impulsion attractive, se sont spontanément coordonnées en un tout harmonieux, de même les passions, abandonnées à elles-mêmes dans le phalanstère, réaliseront l'Harmonie sociale. Le mal vient de ce que les passions sont entravées dans leur essor. En elles-mêmes, les passions sont bonnes, puisque Dieu, qui est la bonté même, n'a pu donner à l'homme qu'une nature excellente. Les vices sont le produit d'une nature opprimée par la notion du devoir, et les lois ou préjugés que cette idée entraîne. Il faut libérer la nature de toutes ces entraves. Sous l'in-

fluence de l'attraction, les hommes s'associeront en groupes et en séries pour produire. Tous, spontanément, travailleront avec ardeur, car ils y trouveront du plaisir, le travail ayant été rendu attrayant par son peu de durée et sa variété. Harmonie entre le monde sidéral et le monde terrestre, entre notre planète et le monde sociétaire, entre les millions de phalanstères semés sur le globe, entre les séries de travailleurs et les séries de travaux, entre les séries de travaux et les séries de produits, entre les séries de produits et les séries de besoins, entre les séries de goûts et de plaisirs des producteurs et les séries de goûts et de plaisirs des consommateurs : tel sera le produit spontané du jeu des passions laissées en liberté dans le phalanstère. Notre nature est bonne; abandonnez-là à elle-même ; elle créera cette harmonie universelle, et ce vaste mécanisme marchera sans heurt et sans rupture.

C'est ce qu'expriment les disciples de Fourier : « Comme attributs constitutifs de l'être, comme forces primordiales et causes des manifestations de la vie sociale, *les passions sont ce qu'elles doivent être*, les moyens dont l'homme est pourvu pour vivre en société, pour y chercher et y atteindre un bonheur plus ou moins complet » (Barrier, *Principes de sociologie*, I, 133). « Les instincts donnés aux animaux et à l'homme pour satisfaire des besoins physiologiques, ne peuvent être que bons et légitimes; de même les passions, qui ne sont au fond que des désirs dont le but est le bonheur, ne peuvent, comme telles, être

mauvaises et condamnées » (*Id.*, I, 141). « Prétendre que nous paraissons sur la terre avec des tendances au mal, tendances natives et constitutives de notre organisme, c'est prétendre, en changeant les termes, que Dieu nous a organisés de manière à contrarier ses propres vues sur nous ; car les vues de Dieu sont bienfaisantes, et un germe de mal ne pourrait venir de lui sans qu'il se trouvât en contradiction avec lui-même » (Renaud, *Destinée de l'homme*, 69).

Nous répondrons qu'il faut distinguer entre le premier couple humain et sa postérité. Le premier couple humain ne naît pas avec des tendances au mal, mais seulement avec la faculté de choix. Au contraire, sa postérité naît avec les tendances transmises par les ascendants, et ces tendances peuvent être mauvaises.

« Nous affirmons que, si nos penchants produisent, dans certaines circonstances, le mal, ils produisent le bien dans d'autres, que c'est en prévision de ces bons effets qu'ils nous ont été donnés. Nous affirmons que, si l'on était parvenu à supprimer un de nos penchants, on aurait fait une bien mauvaise besogne On aurait ainsi gâté l'homme, tout autant qu'on gâterait un clavier musical, en en retranchant une note » (*Id.*, 71). — Cela est contestable : il faut distinguer entre les penchants que Dieu nous a donnés, et ceux que l'homme s'est donnés à lui-même ; ce sont ces derniers qui sont mauvais et qu'il faut détruire ; or, si le premier homme ne possédait que des penchants heureux, les générations suivan-

tes héritent des tendances mauvaises qu'ont créées les péchés des ascendants. Les fouriéristes raisonnent toujours comme s'ils se plaçaient dans l'hypothèse du premier couple humain. Il faut en faire abstraction en sociologie puisque nous n'avons affaire qu'aux descendants de ce premier couple, et que la condition de ces descendants est modifiée par les phénomènes d'hérédité.

« Ces penchants ne jouent pas convenablement dans nos sociétés ; concluons qu'il faut modifier le mécanisme social, notre ouvrage, pour le mettre en accord avec notre mécanisme où la volonté de Dieu s'est traduite » (*Id.*, 72). — Certes, la société peut développer des instincts mauvais et contrarier de bons instincts. Mais il s'agit de savoir s'il suffit de reformer la société. Or, cela ne saurait suffire que si nous n'avions en nous aucun instinct mauvais, et cette hypothèse est inexacte. Donc, une réforme sociale ne suffit pas.

« En voulant prouver la dépravation native de l'homme, suite de sa déchéance, des écrivains ont affirmé que l'enfant vient au monde naturellement porté au mal. Cette affirmation serait-elle vraie ? » (*Id.*, 74). — Il n'y a pas lieu d'en douter : la théorie de l'hérédité le démontre.

On prétend que les défauts de l'enfant viennent uniquement de ce qu'il ne reçoit pas une éducation appropriée à son âge et à ses besoins : « Avons-nous songé à un système d'éducation calculé sur les impulsions mêmes qu'ils (les enfants) ont reçues de

Dieu ; à une combinaison qui les mettrait en rapport seulement avec les objets qu'ils doivent manier, avec les obstacles qu'ils peuvent surmonter, avec les questions dont ils sont capables de comprendre les réponses? C'est au milieu des choses et des idées, destinées à l'homme fait, que nous les élevons. L'enfant souffre de ce contact inconvenant, il réagit et nous fait souffrir ; et c'est lui seul que nous accusons ! » (*Id.*, 75). — Sans aucun doute, une éducation non appropriée peut créer ou développer des instincts mauvais. Mais, par l'hérédité, l'enfant apporte des mauvais instincts. Pour les réformer, il ne suffit pas de réformer l'éducation qu'il reçoit.

Fourier est l'ancêtre direct des anarchistes. Ceux-ci comme celui-là affirment l'excellence de notre nature, placent la souveraineté dans l'individu, font de sa volonté la loi, de ses désirs la règle morale, professent une confiance aveugle dans la toute puissance de l'initiative individuelle. Les groupements se formeront et se dissoudront au gré des individus. Plus d'appareil coercitif, ni gouvernement pour faire des lois, ni sanctions imposées par la force pour contraindre à l'observation des règlements. Ils considèrent que cette absolue indépendance est, avec le communisme, la garantie du parfait accord entre tous. Mais, tandis que Fourier ne croit cette harmonie possible que dans le phalanstère, les anarchistes l'affirment résulter d'une organisation quelconque née spontanément et expurgée de tout principe autoritaire. Aussi, alors que Fourier détaille minutieu-

sement le régime sociétaire, les anarchistes ne tentent aucune construction positive. Omettant toute indication de fait, ils se cantonnent dans la région des principes.

Même ils ne donnent de leur théorie que quelques traits hâtifs, des renseignements vagues, généraux, et parfois des aperçus contradictoires. Leur doctrine est encore dans sa période de formation ; elle cherche ses formules : de là, des contours un peu flous, des démonstrations insuffisantes ou des affirmations non démontrées, des conclusions qui souvent s'opposent. L'anarchie est encore aujourd'hui à l'état de nébuleuse. Elle est flottante et incertaine. Idéal très net lorsqu'on le résume en quelques mots : plus de gouvernement, plus de propriété. l'individu libre, — imprécis, au contraire, sitôt qu'on le creuse, amorphe, se dérobant à l'étreinte d'une analyse serrée. Il s'est d'ailleurs modifié quelque peu sous l'action de ses propres créateurs. Apparu dès l'abord comme formule de destruction pure et simple, il s'est peu à peu éloigné d'un nihilisme aussi puéril que dangereux pour tenter la rédaction d'un programme positif. Mais il fourmille d'idées inachevées et d'opinions qui se boudent.

L'idée mère, la notion fondamentale dont les conceptions diverses de l'anarchie s'inspirent, est sans conteste celle d'autonomie absolue de l'individu, de plein épanouissement de la personnalité, de liberté complète pour tous. De là, le rejet des concepts gouvernement et d'Etat.

Ce culte de l'individu a donné naissance à l'anarchisme littéraire de Maurice Barrès, Zo d'Axa, Tailhade, O. Mirbeau, Tabarant, Paul Adam, Bernard Lazare. On affirme le culte du moi déifié, et qu'il n'y a pas lieu de se préoccuper, pour le développer complètement, des autres humains. L'individu est le tout de l'univers et chacun doit chérir, cultiver, grandir sa personnalité propre, la satisfaire, l'accroître, sans songer aux « vagues humanités » qui s'agitent autour d'elle et qui pourraient en souffrir. « Qu'importe, pourvu que le geste soit beau ! » Ces individualistes disent constituer une élite, une aristocratie intellectuelle, s'épanouissant comme une fleur sur le fumier de la méprisable multitude.

Les théoriciens anarchistes répudient cette conception de dilettante. Evidemment, disent-ils, « son propre bonheur doit être le seul but de l'individu » (J. Grave, *L'individu et la Société*, 178). Mais ils ajoutent que « l'individu n'est pas une entité abstraite. C'est une réalité se subdivisant en centaines de millions d'exemplaires, répartis sur la surface de notre globe, chacun de ces exemplaires apportant avec lui, en naissant, les virtualités qui lui sont propres, ce qui comporte pour chacun également les droits que l'on a voulu attribuer à l'entité, c'est-à-dire le droit d'évoluer à sa guise, selon ses aptitudes et de poursuivre la réalisation de son propre bonheur selon sa façon de le concevoir » (*id.*, 179).

Le correctif est juste. Si les hommes vivaient isolément, ils pourraient sans nul doute se développer

indépendamment de toute considération étrangère à leur moi. Mais ils vivent en société. Or, « pour vivre en société, l'homme est forcé de tenir compte de ses semblables » (*id.*, 185) ; « comme il ne peut se suffire à lui-même, et que, pour rendre tous leurs effets, ses efforts doivent être associés aux efforts de ses congénères ; comme la réalisation de son bonheur en emprunte les éléments au milieu dans lequel il se meut,... l'individu, dans la conception de son bonheur, doit donc tenir compte de ce qui existe autour de lui et comprendre que le bonheur de ceux au milieu desquels il est appelé à évoluer, ne sera pas sans influence sur le sien propre » (*id.*, 187).

Les doctrinaires de l'anarchie opposent donc à la conception de l'individu isolé celle des individus associés : « Ce n'est pas *un* individu qu'il existe sur terre, mais des centaines de millions à la fois » (*Id.*, 193). Ils ne sont pas simplement juxtaposés ; il y a entre eux « solidarité dans l'état social » (*id.*). Nous voilà loin de J.-J. Rousseau, dérivant cet état de nature, supérieur à l'état social et dans lequel l'homme aurait vécu isolé, libre et heureux. J. Grave s'en sépare radicalement ; « c'est parce qu'il a vécu en société, que l'individu est sorti de l'animal. C'est parce qu'il a pu échanger ses idées rudimentaires avec ses semblables, qu'elles se sont élargies, modifiées, en ont enfanté d'autres et que s'est développé son cerveau, que ses facultés ont progressé... Livré à ses seules forces, à ses seules ressources, l'individu, incontestablement, serait profondément misé-

rable. Il se verrait, comme à l'époque où la pierre éclatée lui fournissait ses premières armes et outils, condamné à lutter au jour le jour pour subvenir à sa subsistance. Sans trêve ni répit, il lui faudrait tenir constamment en éveil toutes ses facultés, pour n'arriver à produire que des jouissances grossières, rudimentaires et en petit nombre » (*id.*, 187-188). « Sous peine de déchoir, l'être humain ne peut vivre isolé ; l'état social est pour lui une condition *sine qua non* de bien être et de progrès » (*id.*, 195).

Il semble en résulter que l'autonomie de l'individu, dans la société, ne peut se concevoir que sous réserve de la limitation résultant des droits et de l'activité d'autrui. Une vie en commun est faite nécessairement de concessions grâce auxquelles peut se réaliser cet accord indispensable pour l'action collective. Cependant on le nie. La contradiction est ici manifeste. J. Grave prétend que cette affirmation : « pour pouvoir vivre en bonne harmonie, les êtres associés sont forcés d'abandonner une partie de leur liberté, de subordonner leur initiative à une volonté directrice », équivaut à « raisonner avec nos préjugés reçus, avec la hantise de notre état social dont l'organisation rend les individus antagoniques les uns aux autres » (*id.*, 200). Assurément, si l'unanimité était possible sur tous les points, cette conséquence fâcheuse ne se pourrait constater. Mais, en fait, il n'en est jamais ainsi. Il faut donc tenir compte d'autrui et, dans une certaine mesure, faire des concessions. On vit de concessions. J. Grave le

reconnaît ; « il est bien vrai que l'homme associé, s'il veut tirer profit de son association, doit subordonner son action à l'action de ceux avec lesquels il s'est uni, voilà la part de vérité contenue dans l'argumentation autoritaire ; mais où il y a erreur, c'est lorsque, arbitrairement, on en conclut que, du moment qu'il concerte et combine ses efforts avec ses semblables, l'homme abandonne une part de son autonomie » (*id.*, 203-204). — Mais comment peut-on subordonner son action à celle d'autrui sans rien abandonner de son autonomie? Voilà une opposition que l'on ne résoud pas.

Il y d'autres indécisions, et sur certains points d'une importance majeure, notamment la nature de l'homme.

J. Grave semble d'abord nous la présenter comme originellement mauvaise, lorsqu'il adopte la théorie de la descendance animale de l'homme: « Quand l'homme commença à se grouper avec ses semblables, il devait être encore un animal plutôt qu'un homme » (*La société mourante et l'anarchie*, p. 44). Les luttes continuelles, qui signalèrent les débuts de l'humanité, durent « développer chez les individus l'instinct sanguinaire et despotique » (*id.*, 45).

Mais cette question est d'une importance minime au point de vue réformiste, si l'on songe que, n'étant doué d'aucune liberté, l'homme est incapable de se transformer lui-même ; il est ce que le fait la société. J. Grave abandonne donc sa position première pour adopter l'opinion des socialistes autori-

taires : l'homme est produit du milieu, par conséquent bon ou mauvais suivant que le milieu est l'un ou l'autre. « Le plus grand nombre accepte comme actes justes et naturels les dénis de justice les plus flagrants, pourvu qu'ils soient sanctionnés par l'usage. Et c'est cette facilité à se plier aux coutumes traditionnelles, à ne pas heurter l'opinion courante de ses semblables, qui démontre que l'homme n'est primitivement, ni bon ni mauvais, mais seulement ce que le font le milieu et les circonstances » (*L'individu et la société*, 128). L'homme n'est ni bon ni mauvais » (*id.*, 129).

Puis J. Grave, dans le même chapitre, corrige cette opinion neutre : « L'autorité, l'exploitation de la masse par la minorité des privilégiés, ne subsiste que par l'abnégation des exploités ; ce n'est qu'en faisant appel à leurs sentiments d'ordre, d'harmonie, de solidarité, que l'on arrive à justifier et maintenir l'ordre social qui les écrase » (*id.*, 132-133). L'homme est donc doué positivement de sentiments pacifiques, de douceur et de vertu. Mais « l'état social actuel est organisé de façon à le rendre mauvais, féroce, impitoyable à l'égard de ses semblables; à en faire un être tout à fait insociable, et la société n'a pas encore croulé sous l'action intérieure de ses forces dissociées » (*id.*, 134). La société surexcite l'antagonisme entre ses membres, elle les arme et en fait autant d'ennemis. Or, « malgré tous les ferments de haîne qu'elle développe,.. loin de devenir chaque

jour plus insociable, l'homme tend de plus en plus vers un état harmonique » (*id.*, 135),

La conclusion devrait donc être : l'homme est bon ; la société le pervertit. Cependant J. Grave revient à l'idée de nature neutre : « L'homme n'est ni bon ni mauvais encore une fois » (*id.*, 141). Puis à l'opinion marxiste : « L'homme est un être presque passif, subissant la pousée de ses besoins, obéissant à la pression des circonstances extérieures. Il est, surtout, ce que le fait le milieu dans lequel il évolue. Sa passivité n'est pas absolu puisque, selon l'intensité de sa vitalité, il réagit plus ou moins contre les difficultés extérieures, mais ce n'est que pour aboutir, en fin de compte, à obéir aux passions qui l'impulsent » (*id.*, 141-142). Le déterminisme est ainsi article de foi. L'influence sociale est souveraine : « Comme tous les autres animaux, l'homme n'est que le produit d'une évolution qui s'accomplit sous l'influence du milieu dans lequel il vit, et des conditions d'existence qu'il est forcé de subir ou de combattre »(*La société mourante et l'anarchie*, 46). Une refonte du milieu s'impose donc, car « il suffit d'étudier le mécanisme de la société bourgeoise pour reconnaître qu'elle ne peut rien produire de bon. Il faut que les aspirations vers le beau et le bon soient bien vivaces dans la race humaine pour que ces aspirations n'aient pas été étouffées par l'égoïsme étroit, irraisonné, et la rapacité que la société officielle lui inculque dès le berceau » (*id.*, 40-41).

Il y avait donc, dans la race humaine, des « aspirations vivaces vers le beau et le bon » ? — Mais d'où venaient-elles ? Ce ne peut être de la filiation animale. Ni des débuts pénibles de l'humanité livrée aux luttes meurtrières. Ni de l'influence sociale dont on nous signale les déplorables conséquences. Il ne reste plus qu'à les supposer impliquées dans la nature originelle de l'espèce humaine. On revient ainsi à penser qu'elle est bonne. On avoue du reste que les vices de l'individu s'épanouissent dans la mesure où ses aspirations vertueuses ont été « étouffées par l'égoïsme étroit, irraisonné, et la rapacité que la société officielle lui inculque dès le berceau. » D'ailleurs, il le faut avouer, on nous présentait en l'homme un sigulier animal, apte « à savoir raisonner sur son origine, à formuler des aspirations sur son avenir », à telle enseigne qu' « il dépend de lui de conjurer cette fatalité du mal que l'on prétend attachée à son existence. En arrivant à se créer d'autres conditions de vie, il arrivera à se modifier lui-même » (*id.*, 47). De telle sorte que, maintenant, l'on ne nous dépeint plus l'individu comme un produit du milieu, mais le milieu comme un produit de l'individu, et celui-ci comme capable, par ce procédé, de « se modifier lui-même ». Quelle pensée flottante ! Elle semble se préciser au chap. X, « Influence des milieux. » L'opinion de l'auteur peut ainsi se résumer : « L'homme ne s'est pas fait tout seul, ni moralement, ni physiquement.... Il est le produit d'un concours de circonstances, de combi-

naisons et d'association de matière » (*id.*, 119). Mais « lui aussi peut transformer le milieu où il évolue » (*id.*, 117).

C'est ce dernier point de vue qui finit par dominer tout l'anarchisme. A cet égard il constitue sur le marxisme primitif un progrès réel ; jusqu'à M. Deville, cette école avait négligé de mettre en relief la réaction modificatrice de l'individu sur son milieu ; et la correction apportée par M. Deville ne saurait acquérir une importance prépondérante sans détruire le fatalisme historique de Marx. Tout à l'encontre, les anarchistes mettent en relief, placent en première ligne, l'individu. Si l'homme est produit par le milieu, il réagit contre lui énergiquement et sans cesse. Si l'homme n'est pas doué de libre arbitre, du moins est-il impulsé par ses idées et sentiments, et l'idéal supérieur qui apparaît dans le champ clos de sa conscience le pousse à suivre la direction qu'il lui trace. L'homme est bien agi : mais il l'est moins par la contrainte des faits que par la flamme qui brille au-dedans de lui-même. Il est un passif agissant à son tour, et qui est agi à agir. L'anarchie ne sort donc pas du déterminisme, mais elle l'élargit singulièrement. L'homme demeure un jouet dans la succession des événements ; mais les faits passent nécessairement par le prisme de sa conscience, s'y déforment, et n'en sortent que pour imprimer sur l'écran de l'avenir des nuances jusqu'alors inconnues. Tandis que, pour les socialistes autoritaires, l'histoire se développe indépendamment de l'homme, pour les socialistes libertaires, l'histoire se développe nécessairement avec lui. Les uns affirmeraient volontiers que, si l'homme disparaissait de la scène du monde, le monde suivrait cependant une courbe identique d'évolution ; les autres soutiennent que cette trajectoire est modifiée dans son profil par l'individu, rouage le plus souvent actif, et qui, même passif, demeure rigoureusement nécessaire.

De ces deux conceptions théoriques résulte une divergence dans les applications sociologiques. Les marxistes disent : l'évolution économique se produit d'elle-même, elle va du régime de la concurrence antagonique au régime du collectivisme harmonieux ; laissez faire, laissez passer, pourraient-ils formuler à leur tour ; que les libéraux le veuillent ou s'y opposent, la société collectiviste sortira du féodéalisme industriel, comme sur une tige vient s'épanouir la fleur. Les anarchistes ne se placent pas ainsi en position d'attente ; ils répudient cette attitude contemplative, ce rêve de brahmane, cet immobilisme de l'Inde, ce calme plat de fataliste oriental ; ils ont foi en l'action, l'énergique action de l'individu : c'est l'individu qui peut et qui doit réformer la société ; c'est par son initiative, son énergie, sa recherche du mieux, son travail infatigable, son activité inclassée, sa fougue, sa persévérance, que le milieu social deviendra meilleur : « Nous disons que, aujourd'hui, la volonté individuelle pouvant intervenir dans le processus de l'évolution de l'espèce, le devoir de chacun est de

chercher à s'orienter vers ce qui lui semble le mieux, au lieu d'accepter passivement les choses qui lui semblent mauvaises » (*L'individu et la société*, 203). Aussi le grand objectif est-il de faire « l'éducation de la volonté » (*id.* chap. XIII) : « Le plus grand obstacle à la réalisation de l'idéal que nous rêvons, la véritable entrave à l'affranchissement individuel, c'est le manque d'initiative des individus » (*id.* 213). « Ce que l'on pourrait faire, tout de même, si on savait vouloir ! » (1) (214). Cette absence de volonté a permis à l'Etat d'étendre partout sa protection oppressive, de se substituer aux individus, de les emprisonner dans les mailles serrées de ses lois, décrets, règlements et sanctions. L'homme doit revenir sur cette abdication et reprendre ses pleins pouvoirs. En regagnant peu à peu ce terrain perdu. il préparera la rénovation sociale : « Si les individus pouvaient s'habituaient à ne jamais rien demander ni à l'Etat, ni aux groupements dont ils font partie, ni aux individus en lesquels ils ont confiance,... il y aurait un grand pas de fait vers la révolution transformatrice que nous attendons » (224). « C'est dans les cerveaux, avant tout, qu'il nous faut d'abord faire la révolution » (218). « Il est temps que l'homme comprenne qu'il n'a rien à attendre de qui que ce soit ; que tout doit venir de lui, et que la transformation qu'il rêve d'accomplir dans le milieu, doit, au préalable, être accomplie en lui » (221-222).

(1) Mais le vouloir suppose la liberté. Et J. Grave nie la liberté.

« Quelles que soient les vertus bienfaisantes dont notre imagination ait doté la révolution, quelle que soit la puissance que nous lui attribuions en nos désirs, elle ne pourra être que ce que seront ceux qui l'accompliront » (247).

Les anarchistes complètent donc et corrigent heureusement les insuffisances et les erreurs des marxistes. Mais leurs idées sur ce point appellent elles-mêmes un complément et un redressement. Il ne suffit pas d'éduquer la volonté. Il faut réformer les mœurs. Eduquer la volonté, la fortifier, puis lui apprendre à vouloir le bien moral, cela suppose chez l'homme le libre arbitre. Il convient donc de se dégager complètement du déterminisme, et de compléter l'autonomie extérieure de l'homme pour son autonomie interne.

Mais les anarchistes n'admettent pas le libre arbitre, et, pour eux, cette réforme des mœurs sera la conséquence naturelle d'une réforme de la société : « La société étant basée sur l'antagonisme des individus, elle entraîne donc fatalement des conflits entre individus. Mais que l'on organise une société où les individus aient intérêt à se respecter mutuellement, où l'observation de la parole donnée soit tenue pour un bien parce que cela est profitable à tout le monde et non parce que cela pourrait entraîner une peine physique... La disparition des délits n'est pas dans l'organisation d'un appareil formidable de répression, mais dans une meilleure organisation sociale ». (La société future, 379-380). « La société,

qui est une première tentative d'un essai de solidarisation devrait avoir pour but d'améliorer les individus, de leur apprendre à pratiquer cette solidarité en vue de laquelle ils se sont associés, de les faire s'aimer comme des frères, de les amener à tout mettre en commun : joies, plaisirs, jouissances, peines, douleurs et souffrances, travail et production. La société, au contraire, n'a trouvé rien de mieux que de les diviser en une foule de castes qui peuvent se résorber en deux principales : les gouvernants et les possédants d'un côté, les gouvernés et les non possédants de l'autre. Côté des premiers : jouissances et pléthore ; côté des seconds : misère, privation et anémie. Ce qui a pour résultat de poser ces deux catégories d'individus en ennemis, entre lesquels se perpétue une guerre féroce qui ne doit prendre fin que par l'asservissement sans retour des seconds, où la destruction complète, en tant que classe et privilèges tout au moins, des premiers. Mais l'organisation défectueuse et mal comprise de la Société en deux classes distinctes, ne borne pas là ses pernicieux effets. Basée sur l'antagonisme des intérêts, elle oppose, dans chaque classe, individu à individu ; elle sème la guerre entre eux par son institution de la propriété individuelle qui force les individus à thésauriser pour s'assurer du lendemain que la société ne peut leur garantir... Etablie sur cette lutte des individus, la société a fait de chaque être l'ennemi de tous ; elle provoque la guerre, le crime, le vol et tous les délits que l'on attribue à la

mauvaise nature de l'homme quand ils ne sont que la conséquence de l'ordre social, que la société continue à perpétuer quand ils devraient disparaître sous l'influence des nouvelles notions morales acquises par l'homme. » (*La société mourante et l'anarchie*, 121-122). « On crie contre les fainéants, contre les voleurs et les assassins, on invoque le côte foncièrement mauvais de la nature humaine, et on ne s'aperçoit pas que ces vices, ne demandent qu'à disparaître, s'ils n'étaient entretenus et développés par l'organisation sociale. » (*id.*, 126) : « L'homme est un animal perfectible qui a des défauts, mais aussi des qualités ; organisez un état social qui lui permette l'usage de ces qualités, enraie ces défauts ou fasse que leur mise en action entraîne son propre châtiment. Faites surtout que cet état social ne comporte pas d'institutions où ces défauts pourront trouver des armes pour opprimer les autres, et vous verrez les hommes savoir s'entr'aider sans force coercitive ». (*La société future*, 200). Voilà l'idéal anarchique : plus de force coercitive. « Une nouvelle société ne demandant ni lois, ni institutions, ni force armée ; un état social où l'individu ne serait sollicité d'agir que par des mobiles qui, tout en lui étant agréables, concouraient au bien général, au plus grand profit de l'espèce ». (*L'individu et la société*, 216). « Une société où n'existeraient plus de gendarmes, plus de juges ». (*id.*, 286). « Une société où personne n'aurait à obéir, où chaque être pourrait développer son initiative, sans avoir à en rendre

compte à personne, n'ayant à accepter d'autres limites que celles qu'il s'imposerait lui-même, s'abstenant d'empiéter sur le champ d'activité de ses voisins afin que ceux-ci ne viennent pas entraver sa propre initiative ». (*id.*, 287).

Comment cela peut-il se faire ? Fourier avait tenté de le dire. J. Grave n'essaie pas de l'expliquer.

S. Faure a entrepris un exposé logique et cohérent de la doctrine anarchiste. Il se propose de le développer en trois volumes. Le premier seulement a jusqu'ici paru.

D'après S. Faure, la solution de la question sociale ne consiste pas dans une réglementation destinée à prévenir les excès de la concurrence, à assurer aux ouvriers du travail, et l'assistance contre la maladie, la vieillesse, les infirmités, mutualités, syndicats, crédit populaire, toutes ces institutions corrigent à peine les effets les plus mauvais d'une organisation sociale mauvaise. Il faut la refaire. Mais il ne suffit pas pour cela d'assurer à chacun, par la mise en commun des instruments de production, le produit intégral de son travail, car c'est laisser subsister l'Etat oppresseur, et « faire de la question sociale une question purement économique, et ne voir en l'homme qu'un appareil digestif », (S. Faure, *La Douleur universelle*, p. 8), alors qu' « elle est à la fois politique, économique et morale, parce qu'elle embrasse l'homme tout entier ». (*id*).. 9).

Le problème social se pose ainsi : « instaurer un

milieu social qui assure à chaque individu toute la somme de bonheur adéquate, à toute époque, au développement progressif de l'humanité ». (*id.*, 10). Le but cherché est donc d'assurer à tous le bonheur, celui-ci étant « pour chaque individu, la faculté de satisfaire librement tous ses besoins, physiques, intellectuels, moraux ». (p. 25).

Or nous sommes loin de compte, car notre société réalise « la douleur universelle » : — pour le « prolétariat manuel » : « labeur excssif, privations, salaire insuffisant, vieillesse indigente, mendiants, vagabonds, voleurs, prostituées, morts par la faim, suicides » ; — pour le « prolétariat intellectuel » : « employés d'administration, monotonie de leurs occupations, difficulté de l'avancement, absence d'idéal, sujétion, routine, misère en redingote ; employés de commerce et d'industrie, insécurité du lendemain, sans place » ; — dans la « classe moyenne » : « petit commerce, lutte concurrentielle, menaces de faillite, ruine fatale ; petite industrie, infériorité résultant de l'outillage, écrasement certain ; petite propriété, impôt, usure, hypothèques, mauvaises récoltes » ; — dans la « classe élevée » : « souffrance d'une autre nature, mais très réelle, cœurs broyés, pessimisme universel ». (V. p. 31-62).

Quelles sont les causes de cette universelle douleur ?

Ce ne sont, ni la nature, ni l'individu. On les en a accusés bien à tort l'un et l'autre. — On allègue

l'insuffisance des richesses naturelles : d'après S. Faure, la production industrielle et agricole est supérieure à la somme des besoins. On prétend que la nature irrémédiablement vicieuse de l'homme, fourberie, mensonge, cruauté, égoïsme, est la cause de ses malheurs : pour S. Faure, « l'homme à sa naissance, n'est ni bon ni mauvais ; au point de vue moral, il est neutre ; mais, suivant l'influence qu'exerceront sur lui les trois facteurs suivants, l'hérédité, l'éducation, le milieu, ces deux derniers surtout, il est susceptible de devenir ceci ou cela, d'entrer dans la voie la plus juste comme dans celle de l'inique, et, tour à tour, de s'honorer par ses bonnes ou de s'avilir par ses mauvaises actions ». (p. 101). L'auteur ne prétend pas que « l'homme naît bon, mais seulement qu'il n'est pas mauvais de *par sa nature* ». (*id*)., — Dire que la nature de l'homme est neutre revient à affirmer qu'elle est bonne, car c'est nier l'existence, en elle, de toute inclination mauvaise, et énoncer qu'elle ne peut, par son développement spontané, présenter aucune déviation vicieuse, celles-ci résultant exclusivement de l'influence des agents externes. Et l'auteur estime, en effet, que ces choses bienfaisantes se manifesteront dans une organisation sociale où rien ne viendra les entraver. Aussi réclame-t-il la suppression de toute autorité : ni lois, ni gouvernement, ni juges, ni soldats, mais le « fais ce que veulx » aimable que Rabelais écrivait à la porte de l'abbaye de Thélème. — L'individu reflétant le milieu où il naît et où il grandit, sa « perversité s'explique sans qu'il y ait lieu d'y impliquer les impulsions inhérentes à l'individu lui-même, elle n'est qu'une résultante fatale des conditions extérieures à l'homme lui-même ». (p. 103).

Le mal est donc guérissable : il suffit que les motifs de l'éviter aient sur nous plus d'empire. Or, ce sont présentement ces raisons qui ont le moins de force. L'homme chérit la paresse, parce qu'il voit réunis toujours l'oisiveté et l'opulence, la misère et le dur labeur ; il est égoïste, parce que le conflit aigu des intérêts, la guerre à outrance de chacun contre chacun le contraint à piétiner sur ses semblables s'il ne veut être écrasé par eux ; violent, parce qu'il vit dans un monde de violences déchaînées où l'emporte toujours la raison du plus fort ; menteur, parce que la ruse est une force, et que l'éducation lui enseigne, par la politesse, à farder sa pensée. La richesse, parce qu'elle confère la puissance, les jouissances et la considération, le rend cupide. La disposition hiérarchique de nos sociétés, comprimant les désirs d'indépendance, enseignant la joie mauvaise de broyer la volonté d'autrui et de se l'asservir, surexcite une soif ardente de domination. « Dans un milieu antagonique, violent, faux, hiérarchique, il est fatal que l'être soit égoïste, batailleur, hypocrite, dominateur » (p. 121).

La douleur universelle n'a sa source par conséquent ni dans la nature, ni dans l'individu. Ses causes secondes sont : les institutions sociales, c'est-à-dire l'iniquité économique, l'iniquité politique et l'ini-

quité morale. Sa cause unique et première est le principe d'autorité.

L'iniquité économique se résume en l'idée de propriété individuelle; tout appartient à quelques-uns. Or, l'appropriation individuelle du sol entraîne la servitude et la misère du prolétariat agricole ; l'appropriation individuelle des instruments de travail provoque, à tout progrès, une augmentation de la misère des travailleurs, par les conflits avec les patrons, les grèves, les crises de surproduction ; l'appropriation individuelle des produits détermine cette concurrence aiguë d'où résultent la sophistication des objets, le gaspillage des réclames, et la concentration des capitaux, des usines et de la terre dans un toujours plus petit nombre de mains.

L'iniquité politique se résoud en l'idée de gouvernement : tous obéissent à quelques-uns. Le système représentatif détruit la souveraineté populaire, car, déléguer son pouvoir, c'est le perdre. La loi est supposée l'expression de la volonté du plus grand nombre, et même vrai, cela serait détestable, car la justice est exprimée par les espoirs de la minorité pressentant l'avenir. La loi, enfin, est contraire en droit, car elle est oppressive au bénéfice exclusif des possédants et des gouvernants. Le parlementarisme prépare la voie aux coups d'Etat des César. Le système électoral corrompt les électeurs et les élus. Ce régime d'oppression et d'injustice encourage la révolte, que la société s'attache, par les policiers et les magistrats, à réprimer après l'avoir fait naître.

Et il y a l'iniquité morale. Le principe utilitaire devrait inspirer toute morale, car le bien consiste à se rendre heureux soi-même. Cet égotisme peut s'accorder du reste avec l'altruisme dans « une organisation sociale au sein de laquelle, les intérêts de chacun se conciliant harmoniquement avec ceux de tous par la suppression des causes artificielles de discorde sociale, non seulement nul ne puisse trouver son bonheur dans le malheur d'autrui, mais encore le plaisir de chacun soit indissolublement lié au plaisir de tous et la souffrance imposée à un seul ressentie par tous grâce au libre jeu de la solidarisation de la douleur et du contentement » (p. 293). Dans cette morale, nulle obligation, mais la plus absolue liberté laissée à tous nos instincts, à toutes nos passions, à tous nos désirs. Toute contrainte, toute retenue sont sacrilèges. Le plein épanouissement de l'être, sous l'inspiration secrète des inclinations de sa nature : voilà la morale, et voilà le chemin du bonheur. « Cette philosophie a la loyauté et l'audace de proclamer à la face des rhéteurs et pédagogues de la morale religieuse et de la philosophie stoïcienne, que le seul bien, c'est le plaisir, la volupté, la jouissance, le bonheur » (p. 295). Si de nos penchants dérivent actuellement des vices, c'est à raison des entraves qu'on leur oppose : règles des morales basées sur le devoir, règles des sociétés fondées sur le pouvoir, les unes et les autres filles du principe d'autorité, mutilent notre nature, pervertissent nos désirs, déchaînent la guerre entre les

hommes. En morale : plus de devoir; en politique : plus de pouvoir; nulle part, l'autorité; partout, la volonté individuelle souverainement absolue. — C'est donc bien admettre l'excellence originelle de notre nature, et non pas seulement sa neutralité, puisque c'est prétendre que les maux qu'elle cause proviennent des obstacles mis à son expansion. — Ces obstacles créés par les fausses morales, la loi les renforce parfois et les sanctionne : « La loi nous prescrit de quelle façon il est bien ou mal d'aimer; elle stipule la forme sous laquelle la calomnie appelée diffamation, est punissable, par conséquent coupable, et indique aux langues venimeuses ou aux plumes agressives les moyens d'attaquer, sans que trop parler nuise, la réputation d'un ennemi » (p. 306). Il y a ainsi une morale légale, et pour beaucoup de gens elle est la seule morale : « Ce que la loi défend est mal; ce qu'elle ne défend pas est bien; ce qu'elle ordonne est sublime » (p. 307). Et comme la loi, à elle seule, pourrait être impuissante à remplir l'objet que le législateur se propose, celui-ci « a trouvé et développé habilement dans le milieu social des agents qui lui facilitent merveilleusement la mission qu'il s'est attribuée : vaincre les suprêmes résistances de la nature, émousser ses appétits, prévenir ses rébellions, brider ses passions, pour faire enfin de l'individu un être dépouillé de toute indépendance, de toute volonté personnelle », agents nombreux, dont les principaux sont : « La religion, la famille, l'éducation, l'opinion publique » (p. 308). La conséquence, « c'est l'écrasement complet de l'individu et de la collectivité » (p. 338), c'est la compression douloureuse due aux obstacles artificiels opposés au libre cours des passions; or, sachez-le, « moralistes, les crimes, les monstruosités, sont la brutale revanche des passions que vous voulez endiguer, et dont vous fatalisez le terrible déchaînement » (p.343).

Mais la cause unique et première de la douleur universelle est le principe d'autorité. La source unique de la douleur, et que l'on découvre dans les causes secondes précédemment analysées, « c'est l'*autorité*, parce qu'elle engendre toutes les servitudes, s'oppose à la libre satisfaction de tous les besoins : physiques, intellectuels et moraux, satisfaction qui constitue pour chaque individu le bonheur, tout le bonheur ! » (p. 358). Et ce principe d'autorité se traduit par un triple organe, la propriété, le gouvernement, la morale : « La propriété tyrannise le ventre; le gouvernement opprime le cerveau : la morale broie la conscience. » (p. 364). « D'où vient toute souffrance ? D'un besoin privé de satisfaction. D'où vient cette privation? D'une loi, d'un réglement, d'une menace, d'une contrainte matérielle ou morale. D'où vient cette pression morale ou matérielle? De l'autorité. » (p. 366). « En dehors de la liberté sociale conquise par l'abolition de l'autorité sociale, c'est la misère, l'oppression, la contrainte, la douleur, sans qu'il y puisse être porté remède. A ce point de vue, l'élimination complète du principe d'autorité d'une part, l'affirmation

intégrale du principe de liberté d'autre part, voilà l'idéal. » (p. 388).

A la base de tous les systèmes, libertaires ou autoritaires, que nous avons étudiés, nous avons trouvé, plus ou moins nette, cette idée fondamentale que l'homme est bon. Comment expliquer l'apparition des vices que nous constatons en lui? J.-J. Rousseau a répondu : toute société, quelle qu'elle soit, gâte l'homme. Les autres ont admis l'état social comme nécessaire, et ils ont ajouté qu'il pouvait être bienfaisant. A quelle condition? Les autoritaires proposent de construire une société qui prédétermine l'homme à la vertu. Les libertaires se bornent à démolir celle qui existe, et à laisser faire les individus. Tous croient fermement que ce renouvellement social renouvellera l'homme en le dotant de toutes les vertus.

La marche de notre critique est toute indiquée :

Contre Rousseau, nous établirons que la vie en société est nécessaire à l'homme.

Contre les libertaires, que la liberté complète accordée à tous nos instincts ne ferait pas disparaître nos vices.

Contre les libertaires et les autoritaires : que l'absence d'une réforme préalable dans les mœurs des individus conduirait directement à l'échec certain de toute réforme sociale.

Enfin nous développerons la conception qu'il convient de se faire de notre nature, et nous formulerons la conclusion qui s'impose.

CHAPITRE II

ETUDE CRITIQUE DE CETTE THÉORIE

§ 1

Rousseau, estimant la vie sauvage très proche de l'état de nature, en a fait une description brillante. Subissant en cela l'influence de tout le XVIIIe siècle, il en vante les vertus et le bonheur. C'est du Florian que l'on nous donne comme de l'histoire. De telles berquinades témoignent combien peu cette époque était documentée sur les peuples pour lesquels elle manifestait tant de goût. Rousseau voit les sauvages comme les salons de son temps voyaient les bergers. Il en crée un Trianon imaginaire pour y vivre en songe de la vie factice d'un homme des bois créé de toutes pièces; à l'imitation de la Cour, il lui fallait des bergeries.

Les récits des voyageurs et les recherches des érudits ont eu facilement raison de cet optimisme.

Rousseau nous présente le sauvage comme menant une vie d'indépendance. Qu'en faut-il penser?

1° L'indépendance individuelle suppose une individualité constituée. Or, plus une société est rudi-

mentaire, moins il y a de différence entre ses membres. On constate entre eux : — la similitude organique ; d'après le Dr Lebon, « la différence de volume entre les crânes masculins adultes les plus grands et les crânes les plus petits est de 280 centimètres cubes chez les parias de l'Inde, 310 chez les australiens, 350 chez les anciens égyptiens, 470 chez les parisiens du XIIe siécle, 600 chez les parisiens modernes. » (Dr Lebon, *Les Sociétés*, p. 193) ; — la similitude psychique ; « dans l'Egypte supérieure, le marchand d'esclaves ne se renseigne avec précision que sur le lieu d'origine de l'esclave et non sur son caractère individuel, car une longue expérience lui a appris que les différences entre individus de la même tribu sont insignifiantes à côté de celles qui dérivent de la race. C'est ainsi que les Nubas et les Gallus passent pour très fidèles, les Abyssins du Nord pour traîtres et perfides, la majorité des autres pour de bons esclaves domestiques, mais qui ne sont guère utilisables pour le travail corporel ; ceux de Fertit, pour sauvages et prompts à la vengeance. » (Waitz, *Anthropologie*, I, 77) ; — la similitude sociale, puisque, sauf le chef de tribu et le prêtre, tous remplissent les mêmes fonctions ; il n'y a pas cette division du travail qui, par la dissemblance professionnelle, cause la diversité de caractère, de mœurs et d'idées.

2° L'indépendance individuelle suppose qu'une très large part de notre activité échappe au pouvoir impératif et coercitif du groupe. S'il en est ainsi, les

individus par la loi du contrat, se font la loi à eux-mêmes, disciplinent librement leurs relations, créent spontanément la règle de leurs rapports ; d'où l'importance prépondérante du droit contractuel. Or, chez les peuples sauvages, le droit est exclusivement répressif : « Le sauvage n'est libre nulle part. Dans le monde entier, la vie quotidienne du sauvage est réglée par une quantité de coutumes compliquées et souvent fort incommodes, de dépenses et de privilèges absurdes. De nombreux règlements fort sévères, quoiqu'ils ne soient pas écrits, compassent tous les actes de leur vie » (Lubbock, *Les origines de la civilisation*, p. 440). Il en est de même dans les civilisations primitives. Voici des exemples de cette réglementation minutieuse dans l'antiquité : « A Locres, la loi défendait aux hommes de boire du vin pur. Il était ordinaire que le costume fût fixé invariablement par les lois de chaque cité ; la législation de Sparte réglait la coiffure des femmes, et celle d'Athènes leur interdisait de porter en voyage plus de trois robes. A Rhodes, la loi défendait de se raser la barbe ; à Sparte au contraire, elle exigeait qu'on se rasât la moustache » (Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*, p. 266). Le sauvage ne se fait donc jamais la loi à lui-même : il la reçoit toute faite et la subit ; il n'y a pas de place pour la convention particulière ; le domaine de la coutume transmise par les ancêtres s'étend à tout.

Voilà pour la prétendue indépendance du sauvage. Voici pour ses vertus tant vantées.

Spencer, s'appuyant sur les récits des voyageurs, nous apprend que les Boschimans sont vindicatifs, que les Malgaches aiment la vengeance, le Papou est irritable, les Andamènes pleins de ressentiment (V. Spencer, *Principes de Sociologie*, I, 85). Les Australiens sont incapables de tout travail prévoyant, les Hottentots et les Boschimans infiniment paresseux, les Todas indolents, les Bhils ont horreur du travail, et aussi les Kirguises, et les indigènes d'Amérique (*id.*, 87). Les Fuégiens vendent leurs enfants comme esclaves aux Patagons. Les Australiens, dans le Murray, tuent parfois un enfant pour amorcer leurs hameçons avec sa graisse. Les Tasmaniens enterrent le nouveau-né vivant à côté de sa mère morte (*id.*. 99). Aux époques de disette, les Fuégiens tuent les vieilles femmes et les mangent (*id.*, 100). Les Damaras sont voleurs et meurtriers (101). La cruauté des Fidjiens et Dahoméens est extrême (101-102). Le cannibalisme est péché mignon de sauvage. « M. de Windt a rapporté de son voyage une série d'observations intéressantes sur les mœurs des Tchouktches (peuplade de la côte sibérienne du Détroit de Behring)... La moralité de cette peuplade est fort rudimentaire. L'échange des femmes se fait pour une poignée de tabac. L'ivrognerie est le défaut commun à tous les hommes » (*Le Tour du Monde*, n° du 12 juin 1897, p. 191). « Rien n'est curieux comme leur cérémonie appelée *Kamitok*, qui n'est autre que la mort, volontaire et consentie par eux, des membres âgés ou jugés inutiles de la communauté. Voici en quoi elle consiste : quand l'énergie productive d'un Tchouktche a diminué d'une façon appréciable, un conseil de famille est réuni et on y fixe le jour où cet inutile partira pour l'autre monde. Cette sentence est rendue en présence de la victime, qui règle les détails de l'opération à venir, et qui s'occupe souvent elle-même des préparatifs de sa propre mise à mort. L'exécution est précédée d'un banquet où les viandes les plus variées sont absorbées et où le whisky le plus atroce est consommé jusqu'à l'enivrement complet des convives. Seul, le bourreau doit rester sobre, sous peine d'une forte amende. Quand on a beaucoup mangé et beaucoup bu, on forme le cercle, et le condamné vient s'asseoir docilement au milieu. L'exécuteur saute alors rapidement sur lui et l'étrangle avec une lanière faite de peau de morse » (*id.*).

Ajoutons à ce tableau, moins flatteur que les descriptions du philosophe de Genève, la misère, le dénûment du sauvage, les grandes fatigues qu'il doit s'imposer pour obtenir une maigre nourriture, ses abris rudimentaires contre les intempéries des saisons, l'esclavage en lequel il est tenu par les forces naturelles qu'il n'a su ni utiliser ni asservir, les attaques dont il est l'objet de la part de ses semblables, son intelligence pauvrement développée, privée de cette richesse d'idées, de sentiments, de sensations, qui s'épanouissent dans l'âme moderne.

Rousseau s'enthousiasmait pour ces formes sociales rudimentaires, parce que, les estimant si

proches de l'état de nature, il les croyait favorables à l'éclosion de toutes les vertus dont il imaginait la nature des hommes exclusivement pourvue. Mais cette bonté native, chez tous ceux qui s'en prévalent n'apparait qu'à titre de postulat. A tout le moins cette proposition demandait-elle une preuve ; puisque l'on avoue constater partout la méchanceté humaine, qui peut nous autoriser à proclamer sa nature originelle excellente ?

Il est même, dans les développements dont Rousseau a enrichi cette idée fondamentale, des contradictions qui ne laissent pas que de surprendre. L'homme est bon, dit-il.Et il ajoute : c'est la société qui le pervertit. Puis il proclame que la société est une création volontaire d'individus contractant entre eux ; la société est l'œuvre voulue des hommes. — Mais, objecterons-nous, si les hommes sont bons, comment ont-ils pu faire une société mauvaise? Et il faut bien qu'ils aient fait une société mauvaise, puisque, si cette société avait été bonne, elle n'aurait pu rendre mauvais ses membres.

Même remarque lorsque Rousseau nous signale les arts, les lettres et les sciences, comme une cause active de perversion. Cela encore n'est pas possible si l'on suppose l'homme bon, car les arts, les lettres et les sciences, étant le produit des facultés humaines, de leur culture, de leur développement, doivent être bons comme l'homme lui-même, leur créateur.

Rousseau n'explique pas davantage la perte de cette bonté originelle. La raison qu'il en donne contredit cette notion. Il suppose, en effet, l'homme doué d'une faculté qui devait causer sa perte, la perfectibilité ; c'est par là qu'il a voulu changer son état et qu'il s'est dépravé. — Mais : 1° Si l'homme était bon, toutes ses facultés devaient être bonnes, y compris celle de se perfectionner ; si au contraire sa perfectibilité pouvait empirer son état, c'est que toutes ses facultés n'étaient pas bonnes, donc sa nature primitive n'était pas parfaite ; 2° On ne comprend pas que sa faculté de perfectibilité ait eu pour résultat de le dépraver ; si c'était vraiment la faculté de se rendre plus parfait, elle ne pouvait, par son jeu, qu'accroître son bonheur, augmenter sa félicité ; si cette faculté néfaste a empiré sa situation, c'est que l'homme n'était pas perfectible, mais destiné à être déchu.

Passons sur ces incohérences.

Est-il vrai de dire que la société est une création artificielle, et qu'elle a consommé irréparablement notre dépravation ?

Loin de là. La société est à la fois un fait nécessaire et un fait heureux.

La société familiale, embryon de la société civile, le démontre péremptoirement. Elle se résoud en une association des parents et de l'enfant pour élever celui-ci, le protéger, le nourrir, jusqu'à ce qu'il soit en âge de se suffire à lui-même. Si cette forme sociale n'avait apparu spontanément à l'origine, l'espèce humaine n'aurait pas dépassé la première génération.

Quant à la société civile, Rousseau lui-même ad-

met que maintenant elle s'impose, puisqu'il déclare le retour à l'état de nature impossible désormais. Et comme il manifeste lui-même des doutes sur la réalité de ce premier état, la société civile apparaît dans sa propre hypothèse, comme *peut-être* nécessaire même dès le plus lointain passé. Ce peut-être doit faire place à la certitude. La société s'est formée entre les hommes, non parce qu'un jour le libre caprice de leur fantaisie l'imagina, mais parce qu'elle était conforme aux besoins fondamentaux de leur nature. L'instinct de conservation en est le plus profond peut-être. Or, l'homme isolé ne saurait se suffire ; il est trop dépourvu de tout ; c'est la coopération de ses semblables qui décuple ses ressources et ses forces, et lui assure la plus efficace des protections. La vie en société conditionne sa vie comme individu. Aristote l'avait exprimé fortement lorsqu'il avait dit que l'homme est un animal sociable. Saint Thomas d'Aquin a développé ce principe péripatéticien : « La nature de l'homme en fait un animal politique et social ; il vit, plus que tout autre animal, en collectivités : c'est une nécessité de sa nature. En effet, les autres animaux possédent naturellement un vêtement et des moyens de défense tels que les griffes, les dents, les cornes, la rapidité de la course ; la terre leur donne toute prêt la nourriture. Mais l'homme n'a rien reçu de ces dons : il a été doué de raison, et grâce à cela, il peut se servir de ses mains pour créer ces choses. Or, un seul homme ne suffit pas à les produire, un seul homme

ne peut pas par lui-même les mener au complet et achèvement. Il est donc naturel à l'homme de vivre en société. Bien plus : les autres animaux possèdent une connaissance instinctive de qui leur est utile ou nuisible ; par exemple, le mouton sent dans le loup un ennemi. L'instinct indique à certains animaux les propriétés médicales de certaines plantes, et quelles sont celles indispensables à leur nourriture. Mais l'homme ne pressent que vaguement ce qui peut satisfaire aux nécessités de son existence ; c'est sa raison qui le rend capable de partir des principes universels pour aboutir à la connaissance particulière des objets indispensables à sa vie. Or, il n'est possible à un seul homme de parvenir à tout avoir par sa propre raison. Il lui est nécessaire de vivre en société, car chacun aide à chacun, tous se spécialisent dans une recherche scientifique particulière ; l'un se livre à la médecine, celui-ci à autre chose, celui-là à autre chose encore » (S. Thom., *De Regim. Princ.*, lib. I, C. I).

La société n'est pas seulement un fait naturel et nécessaire, mais aussi un fait heureux. Elle ne nous conserve pas seulement la vie animale, elle nous permet aussi de vivre par l'intelligence et par le cœur. Elle détermine notre incessant perfectionnement : (1)

1. « M. de Bonald l'a dit dans un mot de génie : — l'animal naît *parfait* et l'homme naît *perfectible*, — et c'est précisément parce qu'il est comme indéfiniment perfectible que la société, non plus seulement la société restreinte du foyer domestique, du clan, ou de la tribu, mais aussi la large et puissante société civile, lui est nécessaire pour faire passer

« le simple enveloppe toute virtualité. Mais ce n'est qu'en composition qu'il développe sa virtualité en vertu. En langue aristotélique, toute puissance réside dans le simple, mais ce n'est qu'en composition et par composition, que la puissance passe à l'acte... La monade, réduite à elle-même, équivaut pratiquement à *rien*. Mais, par l'association, elle peut s'élever à *tout*... L'association évoque les possibles... L'union *crée* : voilà ce qu'il faut dire. C'est l'union seule qui extrait éternellement du morne non être les splendeurs de l'être. L'isolement absolu, c'est l'être au minimum. Le groupement total et suprême, c'est l'être au maximum » (J. Izoulet, *La Cité moderne*, 6 et 7). En effet, nous constatons que le développement progressif de la vie et de l'intelligence est lié au développement progressif de l'association chimique, biologique et sociologique. La complexion des éléments groupés et de leurs rapports est la condition nécessaire de leur apparition et de leur intensité. Le progrès intellectuel et l'évolution psychique des individus sont parallèles au progrès matériel et à l'évolution économique des sociétés. L'homme isolé est moins qu'un homme. Certes, il possède la raison en puissance. Mais ce germe obscur ne sera fécondé que par le rapprochement d'autres raisons d'hommes. C'est le rapport entre individus qui fait naître le langage. Et, si la raison rend le langage possible, du moins le langage fait épanouir

en acte cette perfectibilité » (Le P. de Pascal, *Philosophie morale et sociale*, I, 256)

magnifiquement la raison. Or, il n'y a pas de véritable langage, stimulant actif d'une intelligence assoupie, hors d'une société permanente, d'une vie commune, d'une organisation développée. L'homme civilisé est plein d'idées, ces leviers actifs des bras : mais combien petit est son apport personnel dans cette richesse cérébrale reçue des contemporains et des ancêtres ! Chacun de nous donne peu au corps social, mais il en reçoit des biens en abondance. Notre capital mental privé est fait d'un prélèvement incessant sur le capital intellectuel commun dû à la collaboration d'une multitude de générations, et notre apport en retour est infime comparativement au butin que nous faisons nôtre. Aussi l'homme social est-il riche et l'homme isolé dans une pauvreté navrante. Celui-ci « ne possède que les attributs de l'animal, à savoir : la sensation, l'appétit, l'impulsion, la voix ou le cri. » Celui-là « au contraire, possède les attributs que nous appelons proprement humains, à savoir : non plus seulement la sensation, mais la raison ; non plus seulement l'appétit, mais l'aspiration ; non plus seulement l'impulsion, mais la liberté ; non plus seulement la voix ou le cri, mais la parole ou le verbe » (Izoulet, *Cité moderne*, 149). Et dès lors, en possession de cet outil incomparable qu'est la pensée, l'homme social ne demeurera plus tremblant devant les forces naturelles déchaînées, victime des intempéries, des bêtes fauves, de l'avarice du sol. Par son intelligence souveraine, il domptera les éléments, domestiquera la

nature, arrachera aux entrailles de la terre ses richesses cachées, étendra sur les choses et sur les êtres inférieurs sa glorieuse royauté.

L'action de la société sur les individus n'est pas seulement bienfaisante au point de vue intellectuel. Elle l'est aussi au point de vue moral, car elle engendre l'altruisme. « Partout où il y a des sociétés, il y a de l'altruisme, parce qu'il y a de la solidarité» (Durkheim, *De la division du travail social*, p. 215). Le développement de la société entraîne celui de la solidarité. La société a donc cet effet heureux d'éliminer l'égoïsme, ou tout au moins de lui susciter un sentiment concurrent. En outre, puisque l'homme isolé serait exclusivement égoíste, il est faux de prétendre que l'homme à l'état de nature est bon et que la société le pervertit. C'est l'inverse qui est vrai. L'absence de société conduirait à la guerre de tous contre tous. L'état de société désarme ces égoïsmes, à tout le moins leur interdit de demeurer intransigeants. Il se résoud en un mutuellisme, un échange de concessions, une coopération de tous pour la sauvegarde de chacun.

Une société particulière, comme la société en général, peut être moralisatrice. L'association a pour effet de multiplier la force individuelle de chaque associé. Là où un individu isolé ne pourrait vaincre un désir, un groupe d'individus unis pour devenir meilleurs aura plus de chances d'y parvenir. C'est le principe des institutions monastiques. On sait aussi qu'en Angleterre et aux Etats-Unis, les sociétés de

tempérance sont parvenues, en groupant et renforçant les bonnes volontés à réprimer bien des écarts.

A un autre point de vue, l'organisation sociale présente encore sur l'absence d'organisation une supériorité manifeste. La société est, en effet, l'arbitre des conflits individuels. Elle assure à chacun le respect de sa liberté et la tranquille possession de ses biens. Elle veille à la loyale exécution des contrats. La crainte, que la puissance qu'elle détient inspire, suffit à elle seule pour empêcher que des atteintes soient portées aux personnes, à leurs droits, à leurs propriétés. Elle agit ainsi préventivement. Même, par ce pouvoir, elle enseigne et fait pénétrer dans les esprits qu'il est mal de porter atteinte à autrui, qu'il est honnête de le respecter. Le pouvoir social devient ainsi, pour l'enseignement de la morale, une vraie leçon de choses. Il peut, il est vrai, en fausser la notion s'il ne s'inspire pas des vrais principes. Mais s'il en est le reflet, il renforce par cela même, les bons instincts et refoule les désirs condamnables. En cela, il joue le rôle d'agent moralisateur.

Si l'état social est conforme à notre nature, s'il est bienfaisant et utile, le relâchement ou la rupture des liens qu'il crée entre individus, doit amener une diminution de leur intelligence et de leur moralité.

Lorsque des civilisés s'éloignent de leur pays pour explorer des régions inconnues ou pour commercer avec des peuplades sauvages, ces hommes cultivés, que ne contiennent plus les exemples de leurs sem-

blables, les usages de leur nation, les convenances reçues, la crainte de la critique, la peur des sanctions pénales, et qui, désormais responsables envers eux seuls, se voient investis de la toute puissante supériorité de leur savoir, de leur or et de leurs armes, se livrent à des actes d'une cruauté rare ou d'une culpabilité certaine : il y a moins de deux ans, un explorateur anglais, en tournée dans le Continent Noir, acheta une petite négresse et la fit manger par les anthropophages, afin d'assister à une scène de cannibalisme et de la reproduire en aquarelle. On peut signaler aussi ces trafiquants qui ont empoisonné d'eau de feu les Indiens, les Océaniens, et autres peuplades sauvages. En voici un récent exemple : « M. de Windt a visité une île curieuse, l'île du Roi, petit rocher d'environ un mille de diamètre au milieu du détroit de Behring... Les habitants ne vivent en hiver que de la viande de morse, car ils sont à 40 milles de la terre la plus voisine et sont entourés de glaces pendant huit mois de l'année. Il y a sept ans, un baleinier avait laissé à la population une centaine de barils de très mauvais whisky, en échange de quatre défenses de morses. Tous les habitants se jetèrent avec tant d'avidité sur cette boisson, qu'ils en moururent jusqu'au dernier. Aujourd'hui, l'île est repeuplée par des Esquimaux venus d'Alaska. » (*Le Tour du Monde*, n° du 12 juin 1897, p. 191.)

Si l'on constate cette diminution de moralité lorsque les liens sociaux se relâchent, à plus forte

raison cette dépression doit-elle se produire lorsque les liens sociaux se rompent. « Quand une foule déchaînée a rompu tout lien de loi, ou d'ordre, il se manifeste en plein jour ce *bellum omnium contra omnes*, dont Hobbes a fait le tableau admirable dans le premier chapitre *De Cive*. On voit alors chacun, non seulement ravir aux autres ce qu'il envie, mais aussi anéantir le bonheur et l'existence de ses semblables, dans le seul but de se procurer un supplément fort mesquin de bien être » (Schopenhauer, *Le monde comme vol. et comme représentation*, livre IV). L'homme rétrograde alors jusqu'à la brute. Il tue par plaisir, par besoin. Il se montre impitoyable, féroce. Une révolution est une désorganisation sociale : or toute révolution se signale par les pires excès. C'est le triomphe de la bestialité humaine que la prise d'assaut d'une ville par une armée, car plus rien ne contient le soldat ; il est à lui-même sa loi, il a la puissance, la force, il fait acte de maître, et ce maître est esclave des instincts les plus bas.

Ce n'est pas seulement la moralité des individus qui, hors d'une société organisée, disparaît ; c'est l'individu lui-même, son intelligence, sa raison. L'homme libre, autonome, se dirige d'après ses inspirations personnelles, il se commande après avoir pris conseil de lui-même. En temps d'effondrement social, le pouvoir appartient aux rassemblements de la rue, et, lorsque les cohues tumultueuses, formées au hasard, s'érigent en maîtres, l'individu dispa-

raît, emporté par le torrent anonyme des foules comme le fétu de paille par un fleuve impétueux. Sa personnalité est anéantie.

La disparition de l'organisation sociale amène donc la ruine de notre moralité, de notre intelligence et de notre individualité.

§ 2.

Si, en principe, l'état de société est nécessaire et bienfaisant, en est-il de même d'une forme quelconque de cet état ?

Les réformateurs ne le pensent pas. Libertaires et autoritaires, ils sont d'accord sur ce point qu'il suffit de fonder une société parfaite pour que l'homme le devienne. Mais relativement à l'idéal social, ils manifestent des aspirations divergentes. Les autoritaires, affirmant que l'homme est bon, parce qu'il est neutre, concluent qu'il sera ce que le fera la société ; celle-ci doit donc être organisée de telle sorte qu'elle prédétermine chacun de nous à la vertu. Les libertaires, au contraire, affirmant que l'homme est bon parce que sa nature est positivement et activement bonne, concluent qu'il suffit de supprimer toutes les entraves apportées à l'expansion de ses désirs pour que le règne universel de la vertu s'établisse aussitôt ; la société est conçue sous une forme purement négative ; il n'y a plus d'appareil coercitif au service d'une volonté générale ; seules subsistent les volontés individuelles,

et elles sont toujours droites tant qu'elles demeurent libres. Tout obstacle à la satisfaction de nos instincts les fausse : voilà le mal. S'il les supprime, il appauvrit notre nature : voilà le pire. Le bien consiste dans la pleine liberté laissée à tous nos désirs de se traduire en dehors. Le mieux résulte de ce que l'on a pu ce que l'on a voulu. Notre nature est toujours vertueuse, quand une loi civile ou morale ne prétend pas la conduire. Notre volonté est à elle-même sa propre obligation. Les vices sont nés de son abdication dans l'obéissance à une volonté étrangère, individuelle ou collective. La vertu est plus facile : il suffit de suivre le courant de nos inclinations et d'apaiser tous nos besoins.

Examinons si cette foi aveugle en l'excellence de notre nature reçoit, des faits, confirmation.

Nous sommes doués assurément de raison, mais nous ne sommes pas raison pure, et ce que nous en possédons n'est pas toujours agissant. Le tumulte des passions et des intérêts étouffe trop souvent sa voix. Non seulement elle n'a sur notre conduite qu'une influence combattue, mais encore ce n'est pas au même degré que chacun la possède. Il est trop de gens qui l'ont peu développée ou n'en font que rarement usage. La grande foule n'a reçu qu'une culture imparfaite ; les cerveaux bruts et mal exercés déforment les idées qu'ils reçoivent ; l'attention, chez les travailleurs manuels, se lasse aisément, et l'appel bruyant aux passions aveugles peut seul éveiller leur esprit qui s'endort.

Que sera-ce si, réunis en grand nombre, échauffés par la dispute, le breuvage peut-être, ils sont travaillés par un rhéteur habile ? Prenez même des savants, des hommes rompus à toutes les gymnastiques cérébrales : on peut à coup sûr prédire qu'un afflux de colère, les tentatives de l'égoïsme, le souffle malsain des rivalités jalouses, feront sombrer, s'ils entrent en jeu, la barque fragile où trône leur orgueilleuse raison.

C'est que chez tous les influences ancestrales accumulées ont superposé, par sédiments successifs, les assises robustes des intérêts et des passions. Nous avons derrière nous un long passé de rapacités et de violences ; l'âme belliqueuse des hordes guerrières, la ténacité implacable des tribus de chasseurs, la rapine audacieuse des nomades, l'âpre travail des agriculteurs, bref, cette recherche têtue de la nourriture et du vêtement, cette lutte acharnée contre la nature hostile et les hommes ennemis, cette nécessité impérieuse de la faim devant laquelle tout scrupule, toute loyauté, toute délicatesse, toute affection s'évanouissent, voilà ce qui, par chocs incessamment répétés durant de longs siècles, a pétri de boue, éclaboussé, maculé, sali, une âme non ignorante cependant d'aspirations généreuses ; voilà, dans notre ruche, la légion bourdonnante d'insectes venimeux qui nous harcèlent et nous piquent, nous torturent, nous affolent, messagers du mal, conseillers du pire, incitateurs de tous les excès.

Certes, on écrasera bien quelque jour ce nid malfaisant, ce repaire de férocités. On l'espère. Et on le veut. Mais, d'ici-là, quelles luttes ! quel travail pénible et lent ! que de temps ! que de péripéties dans cette guerre, avec ses alternatives de terrain gagné, perdu, reconquis encore, de progrès et de reculs ! Vaine est l'ignorance, menteuse l'enfantine certitude que, par le coup de baguette magique d'une révolution sociale, ce tumulte de maux prendra fin, s'évanouira soudainement, tout comme le réveil met au cauchemar un terme. Nos prophètes de l'avenir n'ont point ravi à l'enchanteur Merlin ses secrets de sorcellerie. Ils ne créeront pas de nouveaux hommes, de nouvelles terres, de nouveaux cieux, par le *fiat* souverain de leurs formules. On ne repousse pas d'une parole le flux qui cavale sans trêve sur la côte ; on n'arrête pas d'un mot le raz de marée qui roule furieusement à la conquête des terres. Il faut un travail quotidien, patient, savant, des hommes de génie servis par les puissances naturelles, pour refouler la mer ou contenir ses fureurs. Il faut le génie moral pour nous dompter nous-mêmes, et l'appareil social au service de notre volonté.

Nous verrons bien sans doute qu'une société mauvaise peut favoriser, parmi nos instincts, les pires, et comprimer, parmi nos aspirations, les meilleures. Aussi bien pensons-nous que notre bonne volonté est impuissante et la prédication morale ironiquement inutile, lorsque, nos détestables penchants

trouvant dans les institutions sociales des complices, les plus sincères efforts sont condamnés par avance aux échecs certains.

Mais il n'en est pas moins vrai qu'une refonte sociale n'a pas une puissance souverainement créatrice du bien et destructive du mal. Si la société peut faire obstacle à notre volonté, notre volonté peut faire obstacle à la société. Une volonté mauvaise neutralisera donc l'influence heureuse d'institutions sociales bienfaisantes. Et notre volonté, lorsqu'elle est libre, est trop souvent mauvaise. L'histoire nous en livre la preuve : la disparition brusque et inappropriée d'une organisation sociale, même défectueuse, pousse à leur paroxysme les instincts dévastateurs que tout homme porte en lui, car, une constitution quelconque étant toujours dans une certaine mesure régulatrice de nos impulsions, la soudaineté de sa ruine débride ces forces sauvages, tandis que les formes sociales nouvellement implantées demeurent incapables de s'adapter rigoureusement à des besoins auxquels leur caractère prématuré ne leur permet pas de correspondre. C'est pourquoi toute révolution hâtive est fatale, perverse, désastreuse. C'est pourquoi toute révolution violente, même venue à son heure, est une crise redoutable d'où le bien sortira peut-être, mais à coup sûr au prix d'une douloureuse transition.

J'en conviens, on ne s'imagine plus, comme au XVIIIe siècle, voir apparaître, grâce à un bouleversement social, l'homme de la nature dans toute la

grâce de sa bonté native et le rayonnement de sa haute raison. C'est dans la mythologie que le flot, entr'ouvrant sa paroi d'émeraude, dépose sur le sable d'or des grèves les naïades séductrices. Notre siècle croit moins à la vertu puissante des révolutions ; il y voit avec raison la rupture terminale d'une longue évolution plus ou moins apparente ou cachée ; c'est une crise d'enfantement par laquelle se clôt la gestation lente. Tous nos réformateurs pensent que cette innovation sociale exige une préparation minutieuse. Et néanmoins, par une contradiction singulière, ils persistent à croire que l'homme n'a pas à se réformer intérieurement. Suivant eux, cette évolution préparatoire concerne exclusivement la société ; des réformes partielles doivent amener peu à peu l'instant précis où la société nouvelle doit éclore. Dès Fourier, cette préoccupation se fait jour : le garantisme servira de trait d'union entre la civilisation et l'harmonie intégrale de l'état sociétaire. Sous une autre forme, cette même idée pénètre à cette heure la théorie anarchiste, la plus révolutionnaire cependant de toutes les doctrines réformistes, et l'un de ses docteurs (J. Grave, dans son livre, *L'individu et la société*, au chapitre la panacée-révolution), ne préconise pas tant l'évolution préparatoire, dans la société présente, que dans les concepts individuels : pour que la révolution réussisse, il faut que tous soient convaincus de la nécessité de cette refonte totale. Ainsi donc, aujourd'hui, on affirme qu'une rénovation sociale totale doit être précédée

de rénovations partielles dans les choses et d'une rénovation mentale chez les individus. Mais on n'en est pas venu encore à se convaincre qu'il est aussi rigoureusement nécessaire, pour éviter l'avortement final, de travailler à la rénovation *morale* des hommes. On en reste encore à cette idée vieille et fausse que, délivré des entraves d'une société jugée mauvaise, chacun de nous apparaîtra de suite expurgé de ses vices, doué exclusivement de raison et de vertus, parce que, si chacun de nous semblait pervers, c'est qu'il puisait à la source empoisonnée d'une société corruptrice. Et cependant, autant que par la raison, cette assertion est démentie par l'expérience.

Lorsqu'au dernier siècle éclata la Révolution, on ne peut nier que depuis longtemps elle était mûre dans les institutions et dans les esprits. Une réforme profonde s'imposait : depuis soixante ans, les publicistes, les philosophes la préparaient, traçaient le plan de la société nouvelle ; on savait ce que l'on voulait, on possédait un programme, on ne marchait pas en aveugles. La vieille constitution était vraiment incapable de remplir son œuvre désormais, et les gouvernés en avaient conscience, et les gouvernants eux-mêmes le sentaient. Tout au début, nul ne voulait la violence, et nul ne pouvait la prévoir : sauf quelques troubles locaux, dus à la faiblesse et à l'imprévoyance complices du pouvoir, sauf la petite fraction récalcitrante de princes en bouderie s'exilant de leur propre chef, il n'y avait de toutes

parts que promesses de paix, désir d'entente, bonne volonté pour mettre un terme aux injustices criantes et préparer un avenir meilleur. On sait comment disparurent vite les enthousiasmes de la première heure, comment s'évanouirent les espoirs optimistes, avec quel fracas s'écroula d'un coup l'édifice, et quels mariages républicains consommèrent dans les eaux de la Loire les baisers de Lamourette joyeusement échangés dans l'Assemblée. Cependant, brusquement, tout le système de lois, de propriété, de coutumes, d'idées séculaires, d'habitudes, d'esprit, le gouvernement, l'administration, les autorités morales ou les puissances séculières, tous les liens qui des individus épars font un corps et relient la génération présente à la longue série des ancêtres, tout cela s'était évanoui, tout cela était mort, tout cela avait été anéanti, dispersé, brisé, pillé, sali. Ce fut la table rase. N'aurions-nous pas dû voir apparaître aussitôt l'homme naturel, doué de sa raison robuste, investi de ses hautes et fécondes vertus ?

On sait ce qu'il en fut, et comment la réalité s'accorda avec les folles promesses.

Les vexations, visites domiciliaires, dénonciations, emprisonnements, brigandages des campagnes et émeutes des villes, l'inquiétude partout et la sécurité nulle part, le terrorisme des bandes armées, le pillage des biens, le gaspillage des vies, le favoritisme, la concussion, les massacres légaux ou spontanés, excitations, intimidations, menaces, le soupçon en permanence, les exécutions sommai-

res, tels sont les menus faits de cette tragédie où triomphent la force brutale, les haines, les bas instincts, les odieuses rancunes, la rapine, la sauvagerie la plus atroce, la passion du carnage, la délation et la peur. Quelque mauvais que soit un gouvernement, « c'est grâce à lui que les volontés humaines font un concert au lieu d'un pêle-mêle » (Taine, *Origines de la France contemporaine, la Révolution*, I, 68), et toute société, même avec des dissonances, même défectueuse, même imparfaite, est par essence un concert, une organisation, une harmonie. Le pire est la disparition de toute coordination entre les associés « Par la dissolution de la société et par l'isolement des individus, chaque homme est retombé dans sa faiblesse originelle, et tout pouvoir appartient aux rassemblements temporaires, qui, dans la poussière humaine, se soulèvent comme des tourbillons » (id., 69). La rupture des liens sociaux déchaîne la bête humaine ; dès avant que la fraternité, énoncée en des déclarations immortelles, se fût traduite par la proscription et la guillotine, les sentiments les plus humains, la pitié la sensibilité tant vantée par le siècle qui meurt, font place aux raffinements de cruauté les plus odieux. Dès la fin de 1789, « Huez, sortant de son tribunal, est renversé, meurtri à coups de pied et de poing, empoigné au collet, ramené à la salle d'audience, frappé à la tête d'un coup de sabot, jeté en bas du grand escalier. Vainement les officiers municipaux veulent le défendre : on lui passe

une corde autour du cou et on commence à le traîner. Un prêtre, qui implore la permission de sauver au moins son âme, est repoussé et battu. Une femme se jette sur le vieillard terrassé, lui foule la figure avec les pieds, lui enfonce ses ciseaux dans les yeux à plusieurs reprises. Il est traîné la corde au cou jusqu'au pont de la Selle, lancé dans le gué voisin, puis retiré, traîné de nouveau par les rues, dans les ruisseaux, avec une poignée de foin dans la bouche. Picard, le principal meurtrier, avoua « qu'il l'avait fait bien souffrir, que ledit sieur « Huez n'était mort que vers l'auberge du Chau- « dron, que cependant on avait le projet de le faire « souffrir davantage en lui donnant à chaque coin « de rue un coup de couteau au cou, et en se mé- « nageant la faculté de lui en donner davantage « tant qu'il vivrait » (id., 88). « Ceux de Caen ont fait pis : le major de Belsunce, non moins innocent et garanti par la foi jurée, a été dépecé comme Lapérouse aux îles Fidji, et une femme a mangé son cœur » (id., 89). « Dans le Languedoc, M. de Barras est coupé en morceaux devant sa femme prête d'accoucher et qui en est morte » (id., 104). Pendant plusieurs années, des faits analogues vont se multiplier spontanément ou légalement. On dirait qu'une bande de cannibales s'abandonne par toute la France au délire des plus atroces fureurs.

Voilà l'homme, tel qu'il demeure au milieu de l'effondrement d'une société, l'homme naturellement raisonnable et vertueux.

On nous avait dit cependant qu'il suffisait de laisser faire pour bien faire. On voit ce qu'il convient de penser de ce principe. On sera mieux éclairé encore par l'examen d'une de ses applications, celle à laquelle les libertaires attachent peut-être le plus haut prix : la question de l'union libre.

Le réquisitoire contre le mariage peut se résumer ainsi : l'amour est chose fugitive et légère ; on lui impose la permanence ; la loi veut qu'il dure alors qu'en nous il meurt. Cette hypocrisie est imposée pour assurer le règlement plus facile des intérêts et sanctionner définitivement le marchandage qui fut la cause déterminante de l'union. La fidélité est imposée parce qu'un conjoint est réputé propriété de l'autre. Tout amour extra-conjugal est une atteinte à cette propriété du corps ; l'adultère de la femme peut introduire dans la famille un héritier inattendu, et cet étranger, appelé à prendre part dans l'avenir au partage des biens, porte ainsi atteinte à la propriété des choses. Cette idée fondamentale du mariage, l'idée de propriété, ne rend pas seulement l'amour mercenaire ; elle le fait malheureux. C'est là la raison majeure de tous ces chagrins intimes qui font du foyer domestique un enfer. La jalousie s'alimente des compensations que chaque époux devine prélevées par l'autre au dehors. Trop souvent, cette situation fausse se dénoue par le drame.

Le moindre reproche que l'on puisse faire à l'union libre, c'est de prêter aux mêmes objections.

Elle n'est nullement une garantie de mutuelle félicité. Il faudrait pour cela qu'un nouvel amour ne demeure jamais sans réponse et qu'il s'éteigne à la fois chez les deux amoureux. Il faudrait que le désir apparaisse au même moment chez les deux intéressés, et que la séparation se fasse toujours de plein gré à l'instant précis où chacun est las. Peut-on dire que ces conditions se réaliseront en fait toujours ? Dans le cas de la négative, l'union ne demeure libre que pour un seul, celui qui se dégage. Or, dans le mariage, telle est exactement la situation : celui qui est las se retire, ouvertement ou en cachette, légalement par le divorce, ou illégalement en prenant une maîtresse, c'est un fait. D'autres difficultés, élevées contre le mariage, subsistent contre l'union libre. On dit que le mariage est contre nature, parce qu'il entend rendre perpétuel un lien fondé sur une sensation fugitive. Mais l'union libre tend à rompre et détruire une affection qui, au moment où on la brise, aspire peut-être à vivre encore. On dit que le mariage éternise une situation fausse, parce qu'il enchaîne des âmes qui voudraient se séparer. Mais l'union libre éternise aussi une situation fausse, car elle sépare des âmes alors que l'une d'elles voudrait demeurer enchaînée encore. L'union libre n'assure donc pas la liberté d'aimer chez les deux intéressés, puisqu'elle peut interdire à l'un d'eux de continuer d'aimer. On peut donc objecter qu'elle est aussi contre nature, que, par suite, elle fait obstacle à notre bonheur.

La jalousie n'est pas davantage monopolisée par l'état de mariage. Elle ne disparaîtrait pas dans l'union libre. Si elle ne se manifeste pas au dehors, si le jaloux enferme au plus profond de lui-même son dépit et son chagrin, il souffrira. S'il éclate en reproches, s'il soulève une dispute, s'il donne des coups, si la querelle finit par un drame, il fera souffrir, et il ne cessera pas d'être malheureux. « Hearne nous dit à propos des Chippeouayens : chez ce peuple, il a toujours été d'usage que les hommes se battent pour les femmes auxquelles ils sont attachés. D'après Hooper, cité par Bancroft, un Toski qui désire la femme d'un autre se bat avec son mari. Lichtenstein dit à propos des Boschimans ; l'homme le plus fort enlève quelquefois la femme du plus faible. Narcisse Peltier, qui fut retenu en captivité par une tribu australienne de Queensland depuis l'âge de 12 ans jusqu'à 29 ans, rapporte que les hommes se battent souvent à coups d'épieu pour la possession d'une femme. Comme résumé des récits concernant les indiens Dogribs, Sir John Lubbock écrit : en réalité, les hommes luttent entre eux pour la possession des femmes, absolument comme les cerfs » (Spencer, *Principes de sociologie*, II, 212). Passons chez les civilisés : « Au n° 26 de la rue de l'Argonne, habitait depuis près de quatre mois un faux ménage, un journalier, Joseph Goblet, âgé de 22 ans, et sa maîtresse, une ouvrière fleuriste, Louise Callenve, âgée de 26 ans. La bonne intelligence ne régnait pas précisément dans ce peu intéressant ménage où les disputes étaient

presque continuelles, Joseph Goblet reprochant à sa maîtresse de lui être infidèle, et Louise reprochant à son amant de rentrer toujours complètement ivre. Avant hier, Joseph Goblet ne rentra qu'à cinq heures du matin, ivre encore et accompagné d'un ami. Trouvant la porte fermée, Joseph parlementa avec sa maîtresse, qui, par crainte de scandale, finit par lui ouvrir. Joseph ordonna à la jeune femme de lui donner à boire. Cette dernière refusant, une querelle éclata, et Louise jeta une lampe à la figure de son amant. Furieux et blessé au-dessus de l'œil droit, Joseph Goblet entra dans une grande fureur, et, s'élançant sur la fleuriste, il lui administra force coups de poing et coups de pied. Ensuite il s'arma d'un revolver ; en voyant l'arme, Louise chercha à s'enfuir ; mais son amant, la saisissant par le cou, lui déchargea à bout portant les six coups de son revolver » (*La Libre Parole*, n° du 11 mai 1897). «... Au n° 2 de l'impasse Damy, habitait, depuis longtemps déjà, un jeune homme de 24 ans, nommé Ernest Feurtet. Il vivait là avec sa maîtresse, une jeune femme de 17 ans, nommée Lucie Chanudet. Le ménage était loin d'être uni. Les amants faisaient mauvais ménage, et c'était sans cesse dans le logis des disputes, des querelles, qui, de jour en jour, s'envenimant, devinrent plus violentes. Plusieurs fois, Lucie avait fait part à son amant de l'intention qu'elle avait de le quitter, de s'en aller bien loin où il ne pourrait la retrouver. L'autre n'y croyait guère. Mais, il y a un mois et demi environ, Ernest Feurtet partit

au régiment où il devait accomplir une période de 28 jours. Pendant tout le temps qu'il resta au régiment, il ne reçut pas une lettre, une seule, de son amie. Et, quand il revint impasse Damy, il trouva le nid vide, l'oiseau s'était envolé. Alors, furieux et jaloux, il commença des recherches et se mit à la poursuite de l'infidèle, la chercha partout, s'informa, fureta, tant et si bien qu'hier il la rencontra vers quatre heures. Il alla à elle, lui parla et n'eut pas de peine à la persuader de venir chez lui. Elle vint. Ils s'enfermèrent tous deux dans leur chambre de l'impasse Damy. Pendant un quart d'heure on n'entendit aucun bruit, puis tout à coup on entendit des cris déchirants, des appels désespérés. Feurtet, dans un accès violent de colère, avait pris un fer à repasser et en avait assommé sa maîtresse, l'avait frappée avec un acharnement effroyable, l'avait laissée morte sur le parquet » (*L'Echo de Paris*, n° du 11 mai 1897).

On voit ce que vaut la prétention d'éliminer, grâce à l'union libre, toute jalousie et toute souffrance amoureuse.

Contre l'union libre se retourne enfin l'objection adressée avec le plus d'insistance au mariage. Les préceptes de fidélité et d'indissolubilité sont « contraires à la nature, puisqu'ils supposent qu'un être pensant, sentant et libre peut être la propriété d'un être semblable à lui » (Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, Œuvres, édition Assézat, II, 223). Les crimes passionnels, dit J. Grave, sont dus

à ce que nos préjugés sociaux nous font voir une propriété dans la femme qui s'est livrée (V. *La Société future*, p. 140).

Or, ce préjugé n'est pas dû à ce que notre civilisation repose sur la propriété individuelle, mais à ce que l'idée d'appropriation réciproque est l'essence même de l'amour. L'amour, fut-il conçu sous la forme d'un échange passager de caprices (1), ce court instant n'en serait pas moins le don en propriété d'un être à un autre être. L'amour, quelque conception que l'on s'en fasse, est cela par nature. Il est inconcevable autrement. On se donne en entier, on se livre corps et âme, à qui l'on aime, et cette aliénation consentie est d'autant plus absolue que plus violente est la passion. Si l'amour est réciproque, l'aliénation l'est aussi ; il y a, de part et d'autre, renonciation de soi au profit d'autrui. Si l'on veut appliquer à l'amour l'idée communiste, on dira qu'il y a mise en commun des deux moi, dépouillement volontaire des deux personnalités au profit d'un être idéal que la folle passion évoque en son rêve. Le drame naît d'une rupture unilatérale. Si l'un des amants déclare morte sa flamme, resterait-il chaste, la colère de son associé peut naître puisqu'il a donné son cœur en échange d'un autre cœur et que celui-ci se dérobe ; au point de vue de notre société propriétaire, il y a vol de la propriété individuelle du premier ; au point de vue de la so-

1. Chamfort l'a défini : « L'échange de deux caprices et le contact de deux épidermes »

ciété communiste, il y a détournement d'une moitié du bien commun au profit exclusif du second. Que la douleur de l'un atteigne au paroxysme, et il tuera l'autre. Cette notion de l'amour et sa conséquence fatale sont si vraies que nous les constatons, même lorsque l'amour de l'un n'a jamais été partagé par qui en est celui l'objet ; un homme aime une femme passionnément ; il le lui déclare et la presse d'y répondre, c'est-à-dire, qu'il avoue lui appartenir et lui demande en retour qu'elle s'aliène à lui. Mais cette femme ne l'aime pas ; elle repousse ses avances. Il peut y avoir drame passionnel, car cet homme est trompé dans son attente : il donnait et n'a pas reçu. A plus forte raison le dénouement sanglant est-il possible, lorsque, l'amour commun ayant été vécu, puis ayant unilatéralement cessé, le conjoint, qui n'aime plus, se prend à en aimer un autre.

L'amour est, par nature, une possession. Si donc cette idée de propriété est reconnue cause de drame le drame subsistera dans la société communiste, puisque cette société n'entend pas supprimer l'amour. Elle ne prétend même pas supprimer la propriété, mais la rendre commune : or nous avons vu que l'amour peut se concevoir comme propriété commune. Il convient d'ajouter que le drame passionnel ne dérive pas uniquement de l'idée de propriété. Il s'y joint d'autres éléments : le dépit, l'humiliation, l'irritation, la colère, le chagrin, bref, tout l'univers de nos sentiments condensés dans l'amour comme dans leur formule suprême. L'amour n'est pas un sentiment isolé, mais le plus complexe de tous et qui fait jouer tout le clavier de tout notre être. De là son égarement, ses troubles, sa fureur, sa folie, ses conséquences criminelles. La société communiste ne pourrait supprimer le drame passionnel qu'en supprimant l'individu lui-même. Remarquons, enfin, que l'idée de communauté des femmes, défendue par Platon, Campanella, Dom Deschamps, est identique à l'idée d'union libre, celle-ci conduisant à celle-là et s'y résolvant en fait. Or, la notion de communauté des femmes consiste en une assimilation de la femme à une propriété : la femme est mise en commun, comme les biens sont mis en commun. Les hommes sont les propriétaires collectifs des biens et des femmes. C'est donc une théorie d'asservissement de la femme à l'homme : elle est digne de l'Orient musulman, où la chair réhabilitée triomphe, mais où la femme, moralement et intellectuellement dégradée, devient un instrument de plaisir et un objet de mépris. Par une contradiction singulière, cet asservissement de la femme est préconisé par les apôtres de l'émancipation féminine. Le mariage était présenté comme impliquant l'appropriation d'un époux par l'autre et comme constituant ainsi une prolongation du système capitaliste dans le domaine du cœur. Or, la communauté des femmes repose sur le principe de propriété poussé à l'extrême et appliqué aux personnes. C'est l'esclavage renouvelé, mais réservé, à

titre de situation privilégiée, au seul sexe féminin. C'est une théorie de harem.

L'union libre ne tombe pas seulement sous le coup de la critique adressée au mariage. Elle appelle des objections toute spéciales.

Ses théoriciens font à tout instant usage de ce postulat : l'amour est variété. Les mariages, même d'amour. sont « fous » et sont « coupables, parce qu'ils consacrent des engagements insensés, en absolue contradiction avec notre nature mobile, inconstante, capricieuse » (S. Faure, *La Douleur universelle*, p. 318). Nous nous transformons, en effet, à toute heure. et nos sentiments sont l'objet de modifications constantes. « On ne peut pas plus répondre de son cœur que de sa santé » (*id.*). On aime différemment suivant les différents âges, et, à l'encontre des engagements inflexibles, des promesses de fidélité éternelle, « la nouveauté, toujours attrayante, nous séduit par ses inconnus chargés de grisantes promesses... Rien ne tue plus sûrement l'amour que le mariage ; la certitude de la possession, d'une part, et l'obligation de la vie commune, d'autre part, ont vite fait de l'empoisonner. Le désir ne s'alimente que de variété et la passion ne vit que de désir » (p. 319). « Tes préceptes, dit Orou à l'aumônier, je les trouve.... contraires à la loi générale des êtres. Rien, en effet, ne te paraît-il plus insensé qu'un précepte qui proscrit le changement qui est en nous ; qui commande une constance qui n'y peut être et qui viole la liberté du mâle et de la femelle en les

enchaînant pour jamais l'un à l'autre ; qu'une fidélité qui borne la plus capricieuse des jouissances à un même individu ; qu'un serment d'immutabilité de deux êtres de chair, à la face d'un ciel qui n'est pas un instant le même, sous des antres qui menacent ruine, au bas d'une roche qui tombe en poudre, au pied d'un arbre qui se gerce, sur une pierre qui s'ébranle ? » (Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*. Œuvres, édition Assézat, II, 223-224).

Est-il vrai que l'amour soit l'inconstance ? Le changement est-il en nous d'une façon absolue ? N'y a-t-il pas aussi en nous la durée ? Si l'inconstance est dans notre nature, l'amour fidèle s'y trouve aussi, et c'est même la marque du véritable amour que d'aspirer à ne jamais finir.

L'idée d'amour est, par essence, contraire à l'idée de changement. Peut-être est-ce une illusion que croire à l'amour éternel. Du moins est-ce de la nature de l'amour de faire naître cette illusion. Il n'est donc pas vrai de dire qu'un précepte qui commande la constance est « insensé » et « contraire à la loi des êtres ». Ce qui viole la nature c'est cette inconstance perpétuelle en laquelle on ne saurait voir que la caricature de l'amour vrai et l'impuissance d'y atteindre ; une telle frivolité est le fait d'infirmes ; l'homme normal ne la connaît pas.

L'expérience nous prouve du reste que la fidélité dans l'amour n'est ni impossible, ni contraire à notre nature, puisque, en fait, l'immense majorité des hommes la pratique. Ce peut être par convic-

tion amoureuse. Ce peut être aussi par habitude routinière : et cela aussi est dans notre nature de goûter le toujours la même chose, de craindre le passage du mal au pis, d'éviter l'effort de la recherche, et d'aimer s'assoupir au ronron coutumier du même pot-au-feu. On allègue que l'attrait du nouveau nous séduit par l'inconnu qu'il renferme. Mais cet inconnu sait aussi nous remplir de craintes, car on ignore ce qu'il prépare et l'on sait ce que l'on pourrait perdre. La fantaisie nous a-t-elle pris d'y courir, que parfois nous en revenons trop meurtris pour que la leçon en soit à tout jamais salutaire ; l'ancien amour se fortifie et se retrempe dans le remords de l'avoir un seul instant méconnu. Si d'ailleurs on aime tant le changement, il suffit pour satisfaire ce goût, d'égrener ensemble le chapelet des années. S. Faure reconnaît que l'on n'aime pas de même toute sa vie. Il suffit donc de se lier définitivement pour joindre à la permanence la variété. Et, de fait, c'est une joie que de vieillir à deux, car chaque retour d'âge s'accompagne de nouvelles harmonies.

On insiste : le mariage tue l'amour par la certitude de la possession et l'obligation de la vie commune. — Et cependant c'est le propre de l'amour de vouloir que la possession soit certaine et qu'une communauté de toute heure la fasse plus intime et plus sûre ; c'est faire obstacle à l'amour que de résister à cet impérieux besoin qu'il fait naître. D'ailleurs, S. Faure détruit lui-même cette critique du mariage indissoluble, en reconnaissant que le ménage irré-

gulier crée, par la communauté de vie, de besoins, d'intérêts, d'habitudes, des liens tout aussi forts : « Je tiens à faire observer, écrit-il, que, à mon sens, les mêmes inconvénients résultent des unions illégitimes, des ménages irréguliers. Ces unions ne sont en définitive que de véritables mariages auxquels fait défaut la sanction civile et religieuse ; car la cohabitation, la communauté des intérêts, les habitudes ancrées, et surtout la naissance des enfants, par les responsabilités et les devoirs qu'elle impose au père et à la mère, créent à la longue, entre ceux-ci, des liens moraux tout aussi forts que les chaînes forgées par la loi et par l'Eglise » (p. 316, note 1). — S'il en est ainsi, à supposer les rapports des sexes défectueux, il faut avouer que la situation est sans remède. Il est inutile de prétendre supprimer la sanction civile et religieuse des mariages, puisque, privés de cette sanction, ils engendrent les mêmes chaînes. Faudrait-il interdire la cohabitation d'où dérivent ces liens intimes, si lourds ? Mais alors on fait peser la tyrannie des prohibitions sur les volontés individuelles, et l'on comprime illégitimement les désirs de vie commune que l'amour suscite. La naissance des enfants est à coup sûr le lien le plus fort qui puisse attacher l'un à l'autre deux amants : prétendrait-on interdire aux enfants de naître ? ou faire un crime aux parents d'aimer leurs fils et d'en recevoir des témoignages d'affection ? Ce serait violenter notre nature, d'abord en réglementant dans leurs effets ces rapports sexuels que l'on entendait

affranchir, ensuite en prohibant l'amour paternel et maternel et l'amour filial. Du moins, retenons cet aveu précieux, que l'union irrégulière et la famille naturelle aboutissent aux conséquences et produisent les effets des mariages réguliers et des familles légales. Donc celles-là ne sauraient remédier à celles-ci. Donc celles-ci sont conformes aux données naturelles et la loi se borne à exprimer ce que notre nature exige.

Les libertaires, en définitive, vantent, comme devant seul nous rendre heureux, non seulement l'amour libre, mais l'amour inconstant, variable et varié. Or, est-ce à dire que nous devions y trouver le bonheur? Que prouve donc cette recherche incessante, sinon le dégoût des réalités obtenues et l'illusion de cette poursuite perpétuelle d'un idéal que nous ne parvenons pas à saisir? Promesses fallacieuses des sens, poursuite inutile de la félicité, chasse folle dont l'agitation stérile n'empêche pas de sentir le vide immense qui se creuse et qui grandit en nous!

Puis, cela suppose qu'en nous viendront toujours éclore de nouveaux désirs, qu'en dehors de nous viendront toujours s'offrir des tentations inconnues, que les passions réciproques ne s'éteindront pas dans un abandon prématuré, qu'elles ne s'exacerberont pas dans une attente prolongée au point d'en devenir douloureuse, que l'échange des caprices sera plein de ces charmes nouveaux dont l'inconnu sollicitait, que l'union ne sera ni courte au point de

laisser des regrets, ni longue au point de devenir fastidieuse, qu'elle se dénouera sans déchirement et d'un commun accord. Or, si deux feuilles ne se ressemblent pas dans la forêt, comment deux âmes pourraient-elles tant vibrer à l'unisson que leurs capricieuses métamorphoses se succèdent suivant ce parallélisme rigoureux? On sait, de reste, qu'il n'en est jamais de la sorte : la jeunesse et le désir d'aimer ne garantissent pas la rencontre certaine de l'âme sœur; si la passion naît, celui qui en est l'objet peut n'y pas répondre; un amour partagé peut ne pas donner le bonheur attendu; l'un peut se lasser plus tôt que l'autre; les ruptures souvent sont unilatérales; elles provoquent parfois la haine, la jalousie contre le rival heureux; c'est par un drame que l'idylle peut finir.

Enfin, en admettant même que notre nature nous invite à l'inconstance, encore ne serait-il pas démontré que l'immutabilité dans l'amour n'est pas un état supérieur. Sous sa forme la plus haute, l'amour est le don total de deux âmes. Or elles ne se donnent pas tout entières si elles ne se donnent pas pour toujours : une séparation est une complète reprise de soi pour l'avenir, elle est même une reprise partielle de soi dans le passé, elle le biffe rétrospectivement puisqu'elle équivaut à un aveu d'erreur. La fusion des cœurs, l'harmonie des pensées, la mise en commun de tous les sentiments intimes de joie, d'inquiétude, de tristesse, qui font que chacun se complète par l'autre et s'achève et vit en lui :

voilà bien à quoi nous devons tendre. Et si nous le devons, et si les aspirations de notre être supérieur sont dirigées vers cet idéal, qui oserait dire qu'il n'est pas en notre pouvoir d'y atteindre ?

D'ailleurs les théoriciens de l'union libre ont dû certainement fausser la solution du problème du rapport des sexes. Ils en ont, en effet, oublié une donnée, et non la moindre, ce qui est le but et le résultat de l'amour, l'enfant.

Alors qu'en eux-mêmes les rapports sexuels ne fourniraient pas matière à obligation, ils en suscitent à coup sûr par leur objet et leurs conséquences naturels. L'amour n'est pas son propre but à lui-même. N'étant pas égoïste, il ne saurait être stérile. Avant donc que d'y céder, il faut songer toujours à ceux que l'on appelle à la vie. Avant qu'ils soient, nous avons envers eux des devoirs. La procréation est assujettie à ce que j'appellerai le devoir ethnique : — négativement, nous ne devons pas pervertir ou souiller la race lorsque nous nous trouvons dans des conditions physiologiques ou psychiques propres à déterminer la procréation d'enfants qui seraient affectés de ces tares ; — positivement, nous devons travailler à l'amélioration de la race en nous inspirant dans notre choix amoureux du désir de trouver une compagne qui, par elle-même et ses antécédents familiaux, permette de supposer que les enfants hériteront d'une bonne constitution physique, intellectuelle et morale. Le devoir négatif est strict. Il doit dominer absolument l'impulsion de la passion amoureuse. Le devoir positif est moins strict : c'est une indication plus qu'un commandement, un conseil de perfection plus qu'un précepte étroitement rigoureux.

Nous pouvons donc dès maintenant conclure que l'union libre est une chimère. Elle n'est pas, elle ne peut pas être libre absolument. L'observation du devoir ethnique envers les enfants à naître est une obligation dont nulle puissance humaine ne peut nous affranchir.

Lorsque les enfants sont nés, de nouveaux devoirs naissent envers eux à la charge des parents. Or la paternité, dans un régime d'union libre, restant incertaine, ces devoirs eux-mêmes demeureraient incertains. De plus, si la société les assume, ce ne peut être qu'au détriment de la satisfaction de cet instinct profond qu'est l'amour paternel. Cet instinct est d'autant plus vif qu'il est primordial. Les races humaines inférieures en sont elles-mêmes largement douées, et les races primitives devaient l'éprouver fortement parce que, sans lui, la disparition de la race se serait imposée à bref délai (1). Chez les sauvages assurément, cet instinct souffre de nombreuses infractions. L'infanticide y est fréquent. Il s'y joint une très grande mortalité en bas âge. La cause en doit être attribuée aux difficultés matérielles de l'existence et à la faible constitution de la famille, à son absence même dans les peuplades où règne,

1. C'est ce que remarque Spencer, *Principes de Sociologie*, I, 98.

soit la promiscuité absolue de l'accouplement bestial, soit cette promiscuité relative due au caractère temporaire des unions, à la polygamie ou polyandrie (1). Ces lacunes de l'affection paternelle ont été comblées chez les races supérieures. Le développement de cet instinct s'est manifesté parallèlement à la forte constitution des familles. Donc, revenir sur ce progrès acquis, c'est de propos délibéré prétendre appauvrir notre nature sentimentale.

Aussi bien, en un tel état que rêvent certains réformateurs, ne ferait-on plus d'enfants que par accident,

Transformer en but ce que la nature a institué comme moyen, voilà l'immoralité véritable. Or, les

1. Chez les Chippeouais, le mariage résulte de sa consommation, et le divorce du fait de chasser la femme avec des coups. Le Pericui de la Basse-Californie s'accouple, comme la bête, au gré de son caprice, prend autant de femmes qu'il veut, et les renvoie quand il n'en veut plus. De même, le Tupi. Les Tasmaniens, les Kasias, les Néo-Zélandais, les Tahitiens, changent de femme, à leur gré. Chez les Kasias, ce sont les femmes qui mettent leurs maris à la porte ; il en était ainsi dans quelques-unes des anciennes tribus méxicaines. Lorsque les Cumanas, les Esquimaux, les Indiens de l'Amérique du nord et du sud, les Polynésiens, les nègres de l'est et de l'ouest, les Cafres, les Mongols, les Tutzkis ont l'occasion d'exercer l'hospitalité, ils offrent à leur hôte leurs femmes ou leurs filles. Chez les Arabes Assaniehs, le mariage n'engage les époux que pour plusieurs jours, en général quatre. Les unions entre le père et la fille, la mère et le fils, le frère et la sœur, sont habituelles chez les Chippeouais, les Kadiaks, les Karens de Tenasserim, les rois du cap Gonzalve et du Gabon, les Panuchais (V. Spencer, *Principes de Sociologie*, II, 214-219).

relations sexuelles préconisées par les partisans de l'amour libre, supposent fin en soi ce plaisir dont la nature a fait l'aiguillon destiné à perpétuer l'espèce. De là, l'éveil prématuré des sens (1), la prédominence de l'amour physique, les excès que commettent fatalement ceux qui n'ont pas appris à se contenir, les pratiques vicieuses dont s'assaisonne la débauche lorsqu'elle se lasse d'une monotone accoutumance. De là, aussi les fraudes destinées à entraver les conséquences naturelles du plaisir, car on craint qu'il ne se gâte par la naissance d'un enfant, ce trouble-fête, cet interrupteur d'idylle, dont la venue altère prématurément la beauté et hâte la vieillesse. L'individu et l'espèce sont appelés à périr dans cette poursuite contre nature du plaisir amoureux. Diderot supposait que les Taïtiens adoraient la Vénus féconde. Les faits démontrent qu'à Cythère la Vénus stérile se dresse seule au fond des temples. L'ancien directeur de Cempuis, Robin, théoricien de l'amour libre, a créé à Paris

(1) Dans une civilisation où tous les instincts sont sacrés, la passion sexuelle devient bientôt prédominante. Elle s'affiche publiquement, et, comme dans l'antiquité païenne, reçoit les honneurs officiels du culte. De telles mœurs sont appelées à exercer sur l'enfance l'influence désastreuse d'une expérience précoce. Rousseau l'a signalée en ces termes : « Les instructions de la nature sont tardives et lentes ; celles des hommes sont presque toujours prématurées. Dans le premier cas, les sens éveillent l'imagination ; dans le second, l'imagination éveille les sens ; elle leur donne une activité précoce qui ne peut manquer d'énerver, d'affaiblir, d'abord les individus, puis l'espèce même à la longue « *Emile*, Liv. IV).

une ligue malthusienne et publié une brochure pour exposer ses théories sur les moyens de restreindre le nombre des enfants. La dépravation croissante des mœurs a répandu la pratique de l'ovariotomie (1). L'union libre, érigeant en dogme et exaltant le plaisir de l'amour, propagerait les pratiques destinées à l'entourer de toutes garanties contre ses résultats normaux.

Enfin, le rêve de l'amour libre est en désaccord

(1) — « Pourquoi l'ovariotomie chirurgicale et l'avortement chirurgical, pratiqués dans l'exercice régulier de l'art, ne seraient-ils pas soumis préalablement à une autorisation du Parquet, sur l'avis motivé de deux experts? S'il en était ainsi j'affirme qu'il y aurait beaucoup moins d'ovariotomies de complaisance, aussi bien dans les hôpitaux que dans la clientèle de ville. Cette opération est devenue trop à la mode; les spécialistes veulent tous tenir le record du nombre d'ovariotomies faites dans un temps déterminé. Tous veulent avoir leur statistique d'ovariotomies réussies. Cela devient un danger public, d'autant plus que souvent il n'y a pas qu'un banal amour-propre engagé dans la question... Cette opération n'était pratiquée autrefois que sur les vaches, les truies et les brebis, pour faciliter l'engraissement, et sur les chiennes et les chattes pour empêcher la progéniture. Il paraît que c'est dans le même but que l'ovariotomie était jadis en usage en Orient, pour les femmes adultes et bien portantes... L'ovariotomie ne devrait être faite que dans le cas où l'ovaire est malade et ne peut guérir par les moyens médicaux. Malheureusement il n'en est pas toujours ainsi. On enlève les ovaires pour beaucoup de raisons qui ne sont pas du domaine chirurgical, et alors qu'on sait parfaitement que l'ovaire est sain... Combien de femmes que les ennuis de la grossesse incitent à réclamer cette opération! Elles veulent avant tout, femmes du monde ou femmes galantes, jouir de la vie » (Art. du Dr Dupouy, d'Auch, dans *La Libre Parole*, 28 décembre 1896).

avec les théories contemporaines sur la genèse de la famille et son avenir.

D'après Spencer, « la forme monogame de l'union sexuelle est évidemment la forme dernière ; les changements que l'avenir peut y apporter contribueront nécessairement à la compléter et à l'étendre » (*Principes de Sociologie*, II, 409). Or la pratique de l'amour libre favorise la polygamie et la polyandrie successives, transformables en polygamie et polyandrie simultanées si la volonté des co-contractants le commande. Autrement dit, elle permet la réapparition de la promiscuité répugnante que l'on constate chez les plus bas représentant de l'espèce humaine.

Spencer émet dubitativement l'opinion de la dissolubilité du lien monoganique : « il pourra arriver qu'on regarde comme mal de maintenir le lien légal dès que le lien naturel est rompu » (*id.* 410). Un temps viendra où l'union par affection sera censée la plus importante et l'union par la loi la moins importante : ce qui donnera lieu à la réprobation des unions conjugales où l'union par affection sera dissoute » (*id.* 411). Autrement dit, la disparition de l'amour entraînerait la dissolution du mariage.

Mais cette opinion, à laquelle l'auteur laisse un caractère hypothétique, est affaiblie par l'observation suivante : « On peut aussi prévoir qu'un autre lien, qui touche au premier, se resserrera : celui qui est formé par l'intérêt commun que les parents portent aux enfants. Dans toutes les sociétés, c'est là un facteur important, et quelquefois très puis-

sant même chez les peuples grossiers. Falkner remarque qu'en Patagonie les mariages durent le temps qu'on veut ; cependant, une fois l'accord conclu, et après que des enfants sont nés, on se quitte rarement, même dans l'extrême vieillesse. Ce facteur acquerra plus de puissance à mesure que la sollicitude pour les enfants deviendra plus grande et durera plus longtemps, ce qui arrive avec les progrès de la civilisation, et ce qui doit continuer avec eux... A l'avenir, c'est le bien-être des enfants qui doit déterminer la marche de l'évolution domestique... Par conséquent, les relations matrimoniales qui favorisent le plus ce résultat doivent se propager » (*id.* 411-412).

Or le mariage monogamique indissoluble remplit à merveille cet objet, et l'exemple des Patagons montre à quels instincts profonds et sûrs de notre nature une telle institution répond.

C'est d'ailleurs l'avis formel d'un autre sociologue D'après Westermarck, « le mariage est devenu plus durable à mesure que la race humaine s'est élevée à de plus hauts degrés de civilisation, et une certaine somme de civilisation est une condition essentielle pour former des unions durant toute la vie » (*Origine du mariage dans l'espèce humaine*).

De cette étude sur l'effet des révolutions et de l'amour libre, nous pouvons conclure, d'une façon générale, que la liberté entière, donnée à nos désirs, ne ferait pas disparaître nos vices. La théorie libertaire se présentait comme un cri de révolte lé-

gitime de la nature injustement comprimée : elle aboutit en réalité à la compression de la nature véritable. C'est qu'elle part d'un principe faux : elle imagine qu'en l'homme tout est bon et dès lors il convient que toutes ses inclinations se développent sans frein. Or tout n'est pas bon dans l'homme : il connaît la tentation de mal faire ; il commet des actes mauvais, soit qu'ils nuisent à autrui, soit qu'ils nuisent à leur auteur ; il importe d'y résister, quelque sollicitée que soit notre volonté. A supposer même que toutes les inclinations qui s'éveillent en l'homme soient bonnes, leur satisfaction intégrale est mauvaise, car ces inclinations s'opposent et se combattent ; elles sont contradictoires ; on ne peut satisfaire les unes sans tuer les autres ; de là un choix nécessaire, donc une discipline de la volonté.

L'étude de l'hérédité nous convaincra mieux encore que l'homme n'est pas doué de bonté native, et qu'une réforme sociale ne saurait suffire à lui restituer ses vertus originelles.

Si l'homme était naturellement bon, il n'y aurait pas d'enfants vicieux dès le bas âge. « J'ai en observation en ce moment une petite fille de 10 ans, qui, depuis l'âge de 4 ans, s'approprie, vole tous les objets brillants qu'elle voit. Elle s'en empare, et aucun raisonnement, aucun châtiment si cruel qu'il soit, ne peut la convaincre que ce qui est brillant ne lui appartient pas. » (*Le Temps*, 25 octobre 1897, article du Dr Gibert). On ne peut attribuer cet ins-

tinct aux influences du milieu, puisque le milieu s'est toujours attaché à le combattre.

Deux frères sont élevés exactement dans les mêmes conditions, dans le même milieu, subissent rigoureusement les mêmes influences. Et cependant, l'un est travailleur, l'autre paresseux, l'un est énergique, l'autre efféminé, l'un franc, ouvert, l'autre menteur, dissimulé, l'un modeste, patient, l'autre orgueilleux et colère. N'est-ce pas d'observation courante? Dans un même milieu, deux enfants présentent des divergences relativement au caractère, à l'intelligence, aux sentiments, aux goûts, de même que, au point de vue physiologique, ils diffèrent de beauté, de santé et de force. Leurs personnalités s'opposent. Le milieu n'est donc pas l'unique facteur des penchants de chacun de nous. L'ambiance sociale n'est donc pas le seul élément qui fait l'homme bon ou mauvais. Son influence est loin d'être négligeable ; elle est même très importante. Mais elle n'est pas unique. Il faut tenir compte des prédispositions héréditaires.

L'enfant vient au monde, non pas avec une nature exclusivement vertueuse, ou neutre, mais doué au physique, au mental, au moral, des qualités ou des défauts que lui transmettent ses ancêtres. « L'hérédité est la loi biologique en vertu de laquelle tous les êtres doués de vie tendent à se répéter dans leurs descendants ; elle est pour l'espèce ce que l'identité personnelle est pour l'individu. » (Ribot, *L'hérédité psychologique*, p. 3.) Cette

loi est universelle. Elle régit le physiologique et le psychique.

Etudions rapidement l'hérédité physiologique.

Hérédité de la structure externe : la taille, le visage, la physionomie, se transmettent des ascendants à leurs descendants ; par exemple, le nez bourbonien, les gardes géants de Frédéric-Guillaume Ier (1).

Hérédité de la structure interne : les proportions du squelette, la conformation du crâne, le développement du cerveau, la constitution du système circulatoire, digestif, musculaire, nerveux (1).

1. « La régularité, l'irrégularité, les signes distinctifs, la laideur, la beauté, l'agrément des figures, sont héréditaires... La ressemblance peut aller jusqu'à faire illusion sur l'identité ou jusqu'à déceler, au premier coup d'œil, l'origine des personnes. Dix ans avant sa mort, un célèbre chanteur de l'Opéra, Nourrit, parut sur la scène avec un de ses fils qui avait hérité de sa complexion physique comme de sa belle voix, et dans *Les deux Salem,* dont l'intrigue est du genre de celle des *Ménechames*, la ressemblance vraiment extraordinaire du père et du fils centupla l'intérêt des méprises sans nombre dont la pièce est remplie, en leur prêtant aux yeux des spectateurs surpris l'apparence et le charme de la réalité. » (Lucas, *Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle*, I, 194-195).

1. « Rien de plus positif que l'hérédité de la forme, du volume, et des anomalies du système osseux : celle des proportions, en tout sens, du crâne, du thorax, du bassin, de la colonne vertébrale, des moindres os du squelette, est d'une observation quotidienne et vulgaire ; on a constaté jusqu'à celle du nombre en plus ou en moins des vertèbres et des dents » (Lucas, *Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle*, I, 221). « Valentin Polychrest parle d'une famille dans laquelle tous les mâles avaient une hernie. Marc a pu également suivre l'hérédité de hernies ombilicales jus-

Hérédité des particularités physiologiques : — la longévité ; par exemple, dans la famille de Léon XIII, les Pecci : au contraire, dans la famille de Turgot, on ne dépassait pas 59 ans ; — la fécondité : Achille de Harlay, père du premier président, avait neuf enfants, son père dix, son grand-père dix-huit ; Lucas (ouvrage cité, I, 246) rapporte le cas d'un père et une mère de dix-neuf enfants, dont les fils, filles ou petits-fils héritèrent de cette puissance prolifi-

qu'à la troisième génération » (*id.*, 223). — Hérédité des caractères propres aux éléments fluides de l'organisation : « Le sang est plus abondant dans certaines familles qu'il ne l'est dans d'autres... La prépondérance peut, chez d'autres familles, se porter sur la bile... La névrosité et la lymphe sont sujettes aux mêmes disproportions dans les individus, et, comme les précédentes, ces disproportions des individus passent à leurs produits et leur inoculent des prédispositions à l'hérédité des affections spéciales dont elles sont l'origine » (*id.*, 234). — Hérédité morbide dans le système nerveux. — Hérédité des névropathies de la respiration : « Alibert rapporte l'histoire d'une famille dont l'asthme attaquait les membres à quarante ans. Floyer a recueilli un autre fait analogue... Un autre médecin, père de trois enfants sujets à d'effroyables accès de suffocation et que rien n'expliquait, avait été lui-même sujet, d'après Careaux, à des accidents semblables dans son enfance... Sur 32 cas d'asthme relevés chez des femmes de la Salpêtrière, 22 avaient été transmis par les parents » (*id.*, II, 678-679). Hérédité des névropathies de la circulation : « Telle est l'hérédité des palpitations liées à des anévrismes ou à l'hypertrophie, ou à toute autre lésion organique du cœur ou des troncs artériels, comme dans les deux familles où Portal reconnut, chez tous les membres atteints, une dilatation avec épaississement du ventricule gauche ; et dans les cas semblables recueillis par Piorry » (II, 688). Hérédité des névropathies de la digestion : « Les différentes formes de la gastralgie sont transmissibles par la génération » (II, 696).

que ; — la perte ou le blanchissement prématuré des cheveux ; — le talent de la danse, par exemple dans la famille des Vestris ; — la beauté de la voix et l'art du chant ; — les anomalies naturelles, albinisme, rachitisme, le bec de lièvre et les déformations artificielles : par exemple, Brown Séquard, par l'hémisection de la moëlle, pratiquée sur des cobayes sains, leur donnait des accès épileptiques ; les cobayes engendrés étaient eux-mêmes épileptiques. Mais il faut faire cette réserve que les anomalies ne se transmettent pas toujours : par exemple, la circoncision, pratiquée depuis de longs siècles par les Juifs, n'en est pas moins nécessaire à chaque génération nouvelle. De plus, si l'anomalie se transmet, elle tend à disparaître : par exemple, la famille Colburn était atteinte de sexdigitisme ; d'après Burdach (*Physiologie*, II, 251), l'anomalie, qui était à la première génération dans le rapport de 31 à 1, n'était plus à la deuxième que dans le rapport de 14 à 1, et, à la troisième, dans le rapport de 3 1/4 à 1. Le type normal de l'espèce tend donc à reparaître par l'élimination progressive des caractères individuels qui sont en opposition formelle avec lui.

Les maladies sont héréditaires, par exemple la phthisie, l'épilepsie, la cécité : « Dans une famille, elle fut héréditaire pendant trois générations, et 37 enfants et petits-enfants devinrent tous aveugles entre 17 et 18 ans » (Ribot, *De l'hérédité*, 204).

Un autre manifestation de l'hérédité physiologique est ce qu'on appelle l'hérédité d'influence, c'est-à-

dire ce phénomène en vertu duquel les enfants, nés d'un deuxième mariage de la mère, ressemblent au premier mari. Cette particularité se retrouve chez les animaux supérieurs.

Des faits nombreux attestent l'hérédité des facultés perceptives, non seulement en tant qu'elles présentent des caractères spécifiques, par exemple la puissance optique de l'aigle, mais aussi en tant qu'elles présentent des particularités individuelles. — Le toucher : il y a des familles de gauchers. Ceux dont la série des ascendants est composée de travailleurs manuels ont des mains plus fortes que ceux dont les parents ont vécu sans faire œuvre matérielle. — La vue : le strabisme, la myopie et la presbytie se transmettent de père en fils. Chez les animaux des cavernes de la Carniole et du Kentucky, l'atrophie de l'organe visuel, déterminée peu à peu par le défaut d'usage, est devenue caractère spécifique invariablement transmis. Un pisciculteur ayant déterminé artificiellement l'exophthalmie chez des poissons, cette infirmité s'est reproduite dans leurs descendants (V. Guillemot, *De l'hérédité de quelques lésions acquises*, p. 9). Les races sauvages possèdent une acuité de vision bien supérieure à celle des Européens.— L'ouïe : la surdi-mutité est héréditaire. Et aussi le talent musical : les trois Mozart, les deux Beethoven, cent-vingt membres de la famille de Bach, les Tziganes. — L'odorat et le goût : Laycock rapporte que la paille, donnée en litière aux lions et tigres d'une ménagerie, ne pouvait servir à des

chevaux ; l'odeur les jetait dans l'épouvante, bien qu'un long temps se soit écoulé depuis l'époque où les chevaux sauvages pouvaient craindre l'attaque de ces bêtes féroces. La puissance olfactive de la race nègre est excessive. « Trois membres d'une maison, la grand'mère, la mère, une fille ne boivent pour ainsi dire pas ; leur répugnance contre les liquides est telle qu'elle résiste à la fièvre même » (Lucas, *Traité de l'hérédité naturelle*, I, 388). On cite des cas d'aversion héréditaire pour tout ce qui n'est pas la nourriture exclusivement végétale.

Abordons l'étude détaillée de l'hérédité psychologique.

L'hérédité des instincts. — Instincts *naturels* héréditaires chez les animaux : les abeilles se transmettent l'art de construire leurs cellules hexagonales ; les oiseaux, celui de bâtir leurs nids ; ces instincts naturels persistent chez les animaux domestiques : « Nous savons que, quoique abondamment et régulièrement nourri, le chien enfouit souvent, comme le renard, la nourriture dont il n'a pas besoin ; nous le voyons encore sur un tapis tourner longtemps sur lui-même comme pour fouler l'herbe à la place où il veut se coucher » (Darwin, *De la variation des animaux et des plantes*, I, 192.)— Instincts *acquis* transmis par hérédité chez les animaux : des instincts nouveaux sont acquis, soit sous l'influence du milieu, soit par suite de la domestication. Influence du milieu : si les circonstances l'y obligent, le castor cesse d'être constructeur et devient mi-

neur ; cette modification de l'instinct se conserve par hérédité ; de même, les animaux, pour la première fois mis en contact avec l'homme, ne le fuient pas ; si l'homme les chasse, ils apprennent à le craindre, et cette crainte se transmet de génération à génération. (1) Influence de la domestication : « La première fois qu'on mène au bois, en Amérique, les descendants de chiens dressés de longue date à la périlleuse chasse du pécari, ils savent, comme leur

1. M. Mercier, enseigne de vaisseau, racontant la prise de possession officielle, au nom de la France, des îles désertes de Kerguelen, dans le sud de l'Océan Indien, rapporte que les oiseaux voyaient l'homme sans aucune crainte : « A cette époque de l'année, tous les oiseaux de l'hémisphère sud se donnent rendez-vous dans ces îles pour y déposer leurs œufs et présider à l'éclosion des jeunes rejetons. Mouettes, pétrels, prians, damiers, albatros, cormorans, tourbillonnaient en vols nombreux au-dessus de nos têtes, nullement effrayés ou même étonnés de la présence de l'homme, qu'ils n'ont pas encore appris à craindre. A coups de pierres, les matelots tuèrent sans peine autant de sarcelles et de canards qu'ils en eurent besoin pour varier leur ordinaire. Il arrivait même que le gibier non atteint revenait becqueter la mousse et le lichen à portée du chasseur maladroit. Certains oiseaux se laissaient approcher et toucher, et c'était une joie d'enfant pour les matelots que de prendre d'énormes pingouins par les ailerons et de les emmener en riant de grand cœur aux petits soubresauts comiques de l'animal. » (*Aux terres de Kerguelen*, par M. Mercier, enseigne de vaisseau ; *le Tour du Monde*, n du 21 août 1897, p. 398.) « Nous trouvâmes une vingtaine d'espèces d'oiseaux de mer, dont le fameux Chionis minor, de la grosseur d'un pigeon, avec un plumage blanc et les pattes non palmées, exception unique parmi tous les autres volatiles de l'île. Ces animaux étaient si peu sauvages que quelques-uns cherchèrent à dérober des lapins dans notre carnassière. » (*id.*, p. 402.)

père, et sans nulle instruction, la tactique à suivre. Or ces chiens sont d'origine étrangère, mais acclimatés depuis longtemps dans la vallée de la Magdalena. Les chiens des autres races qui ne le savent point, si vigoureux qu'ils soient, sont d'abord dévorés. » (Ribot, *L'hérédité*, 28.)

Hérédité des habitudes. — Darwin *(Variation des animaux et des plantes*, II, 6) cite le cas d'un enfant qui, « lorsqu'il était content, avait la singulière habitude de remuer rapidement ses doigts, parallèlement les uns aux autres ; quand il était très excité, il levait les deux mains de chaque côté de sa figure, à la hauteur des yeux, toujours en remuant les doigts. Cet enfant devenu vieillard, avait encore de la peine à se contenir pour ne pas faire ces gestes si ridicules. Il eut huit enfants, dont une petite fille qui, dès l'âge de quatre ans, remuait ses doigts et levait ses mains exactement comme son père. »

Hérédité de l'intelligence. — « L'activité de l'intelligence suppose comme conditions nécessaires certaines notions de temps, d'espace, de cause. Quel qu'en soit le nombre et de quelques noms qu'on les désigne, cela n'importe pas. En fait, elles existent et sont léguées invariablement. Ce sont des caractères *spécifiques*, c'est-à-dire qu'il est aussi contradictoire de concevoir l'homme sans elles qu'un vertébré sans axe cérébro spinal... Il s'ensuit donc que les conditions fondamentales de l'intelligence sont héréditaires » (Ribot, *L'hérédité*, 70).

Il en est de même des caractères individuels d'in-

telligence. Il y a des familles de musiciens, peintres, poëtes, hommes de science.

Musiciens : la famille Bach en a fourni une grande quantité, dont 29 éminents. Le père de Beethoven était ténor de la chapelle de l'électeur de Cologne, et son grand père fut maître de cette chapelle. Le père de Mozart était second maître de chapelle du prince archevêque de Salzbourg ; sa sœur eût de nombreux succès en musique pendant son enfance ; un de ses fils la cultiva en amateur, l'autre fut compositeur. Les trois fils de Palestrina, quoique morts jeunes, ont laissé des œuvres musicales.

Peintres : les Bonheur, les Bellini, les Carache, les Téniers, les Van der Velde. Bassano était fils de peintre et ses quatre fils furent des peintres distingués. Caracci et son père, son neveu, ses trois cousins germains. Le Titien comptait dans sa famille neuf peintres de mérite, dont son frère, ses deux fils, et, les autres, cousins et petits-neveux.

Poëtes : Galton (*Hèreditary Genius*, p. 228), sur 56 poëtes, on compte 40 0/0 qui fournissent des preuves d'hérédité Par exemple : Arioste, son frère et son neveu, Aristophane et ses deux fils, Eschyle, son fils et son neveu, Racine et son fils, Sophocle, son fils et ses petits-fils.

Ecrivains et érudits : la famille des Estienne, deux frères, deux fils, un neveu, deux petits-neveux ; Grotius, son grand'père, son père, son oncle, son fils ; Sénèque, son père, son frère, son neveu ;

Mme de Staël, son grand'père, son père, son oncle, le fils et le petit-fils de ce dernier.

Hommes de science : la famille Bernouilli, qui compte dix mathématiciens, physiciens ou naturaliste ; la famille Cassini, qui compte trois astronomes, un mathématicien, un naturaliste ; Darwin, dont le père et l'oncle étaient médecins, le grand'-père naturaliste ; de Candolle et son fils, botanistes; les Euler ont fourni cinq mathématiciens, le père, le fils, trois petits-fils ; les Jussieu comptent cinq botanistes ; Stuart Mill et son père.

Hérédité des sentiments et des passions. — La mimique des sentiments est héréditaire et non apprise par imitation puisque, comme le remarque Darwin, (*De l'expression des émotions*, p. 287), le fait de rougir de confusion, de hausser les épaules en signe d'impuissance, de lever les bras en ouvrant les mains et en écartant les doigts pour marquer l'étonnement, se constate chez les aveugles-nés et dans toutes les races humaines. La transmission des sentiments et passions eux-mêmes est d'observation courante. Il en est ainsi chez les animaux : Buffon avait remarqué que les chevaux ombrageux produisent des poulains affectés de ce vice. Même phénomène chez les hommes ; l'alcoolisme est héréditaire, ou bien dégénère chez les enfants en idiotie. Les Bourbons étaient gourmands et grands mangeurs. De même, la passion du jeu : M. Ribot cite, d'après Gama Machado, le cas d'une dame qui passait ses nuits à jouer ; il en fut de même de son fils aîné et

de la fille de ce dernier. Les exemples d'hérédité du vol ou de l'homicide sont nombreux (V. Lucas, *Traité de l'hérédité naturelle*, I, 504, 520 ; Despine, *De la folie*, II, 281, 283 ; Moreau, *Psychologie morbide*, 319, 321). La race des bohémiens offre l'exemple du goût héréditaire du vagabondage.

Hérédité du caractère national. — M. Ribot rappelle les travaux de Taine, rattachant « à la loi de l'hérédité ses études sur la littérature, la constitution et les mœurs de l'Angleterre, considérées comme expression du caractère national », montrant « combien le vieux fond germanique et scandinave est demeuré solide », retrouvant « dans lord Byron un vrai descendant des Bersekirs » (Ribot, *L'hérédité*, 122). « Le Français du XIX[e] siècle, dit encore M. Ribot (*id.*, 123) est au fond le Gaulois de César. On trouve dans les *Commentaires*, dans Strabon et Diodore, tous les traits essentiels de notre caractère national : l'amour des armes, le goût de tout ce qui brille, l'incroyable légèreté d'esprit, la vanité incurable, la finesse, une grande facilité à parler et à se laisser prendre par les mots. Il y a dans César des réflexions qui sembleraient dater d'hier : « Les Gau- « lois, dit-il, ont l'amour des révolutions (*novis re-* « *bus student*) ; ils se laissent, sur de faux bruits, « emporter à des actions qu'ils regrettent, et déci- « dent des affaires les plus importantes ; un revers « les abat ; ils sont aussi prompts à entreprendre « des guerres sans motif que mous et sans énergie « à l'heure des désastres » (César, *De bello Gallico*, IV, 5). Les Arcadiens mènent encore la vie pastorale, et les habitants de Sparte, leurs voisins, ont la passion des combats, l'humeur irritable et turbulente. Au Moyen Age, le Byzantin a conservé tous les traits essentiels de ses ancêtres ;.... il a gardé du Grec, outre la langue et les traditions littéraires, une finesse qui, n'ayant plus de force pour soutien, dégénéra en ruse mesquine « (Ribot, *id.*, 124). La différence du caractère national apparaît, dès l'enfance, chez les petits écoliers de deux peuples différents. Et cependant les diverses races ont subi bien des mélanges. M. Ribot en étudie deux qui ont le mieux conservé leur pureté, les Juifs et les Bohémiens, et il décrit leurs caractères propres : « Au physique les Juifs se font généralement remarquer par la couleur noire de leurs cheveux et de leur barbe, leurs longs cils, leurs sourcils épais, saillants et bien arqués, leurs yeux foncés grands et vifs, leur teint mat, leur nez fortement aquilin..(*id.* 128)... Au moral, la race juive se présente dans l'histoire avec des caractères tranchés : prédominance du sentiment et de l'imagination, ce qui l'a rendue si apte aux créations religieuses, poétiques et musicales » (129). Quant aux bohémiens : au physique, « les traits durs et aigus, les cheveux noirs comme de l'ébène, les dents fines et blanches, les yeux étincelants, le regard fascinateur. Pour l'intelligence proprement dite, ils semblent légers et frivoles comme des enfants... Ce qui caractérise avant tout le bohémien, c'est le goût, le besoin inné du vagabondage et de la

vie d'aventure » (135). La force héréditaire du caractère national se manifeste par sa survivance à des caractères étrangers acquis : par exemple, M. de Rochas dit que, chez les jeunes bohémiens élevés dans nos écoles, après l'âge de douze ans les instincts de leur race renaissent et l'emportent ; même chez ceux qui sont isolés et vivent avec une population indigène, « il y a un instinct de vagabondage qui survit à leur transformation extérieure, aussi bien que l'appétit glouton qui les fait se ruer comme des vautours sur les bêtes mortes de maladie, fussent-elles déjà enterrées » (de Rochas, *Les Parias de France et d'Espagne, Bohémiens et Cagots*, p. 259). On connaît la puissance de l'instinct anthropophagique : on cite un néozélandais, intelligent et qui, après un long séjour en Angleterre, attendait avec impatience le moment où il pourrait satisfaire son goût pour la chair humaine.

Hérédité psychologique morbide. — On reconnaît unanimement aujourd'hui que les altérations mentales ne se produisent que là où il y a altération du système nerveux. La transmission des premières est donc possible puisque les anomalies physiologiques sont transmises. D'ailleurs elle se constate. — Hérédité du suicide : Esquirol cite une famille dans laquelle la grand'mère, la mère, la fille et le petits-fils se sont suicidés. Il cite un négociant ayant cinq fils et une fille : quatre fils se suicidèrent, le cinquième devint fou, la fille tenta à plusieurs reprises de se suicider, et un petit-fils se frappa de deux coups de couteau.

Parmi les très nombreux exemples de cette fatale hérédité, beaucoup attestent que cette folie du suicide atteint les descendants au même âge que leurs ascendants et les pousse à adopter le même genre de mort. — Hérédité de l'aliénation mentale sous ses diverses formes : d'après Esquirol, la lypémanie (idée fixe que l'on veut vous tuer) est héréditaire une fois sur quatre ; la manie (désordre complet des idées), une fois sur deux. D'après Séguin, l'idiotie se transmet surtout en ligne collatérale ; en ligne directe, elle se transmet après interruption de deux générations. L'hérédité de la démence et de la paralysie générale s'observe couramment ; c'est une des plus impérieuses ; elle frappe des familles entières.

L'hérédité est donc une loi. L'expérience la montre chez le végétal, chez l'animal et chez l'homme : les caractères physiologiques et psychologiques de l'espèce et ceux de la race sont toujours transmis ; les caractères individuels le sont souvent. D'où cette conclusion : « l'hérédité est la loi, la non hérédité l'exception » (Ribot, p. 167). C'est une « loi biologique », qui régit « la vie sous toutes ses formes : végétale, animale et humaine, normale et morbide, physique et mentale. » (*id.*, 169).

Dans l'état actuel de la science, les lois de l'hérédité sont les suivantes (V. Ribot, 172) : 1° loi de l'hérédité directe et immédiate, c'est-à-dire tendance des parents à transmettre l'ensemble de leurs caractères aux enfants ; 2° loi de prépondérance dans la transmission des caractères, c'est-à-dire prédomi-

nance dans l'enfant des caractères de l'un des parents ; 3° loi d'hérédité en retour ou médiate, atavisme, c'est-à-dire qualités particulières à des ancètres, trensmises par dessus une ou plusieurs générations à des enfants qui peuvent ne pas ressembler à leurs ascendants immédiats ; 4° loi d'hérédité aux périodes correspondantes de la vie, lorsque certains caractères apparaissent chez les enfants au même âge que chez les ascendants,

On pourrait être tenté d'opposer certaines exceptions à la loi d'hérédité : un criminel naît dans une famille d'honnêtes gens, des parents vigoureux ont un enfant débile, des individus normalement constitués engendrent un monstre ; ou laids, une beauté ; ou d'intelligence moyenne, un génie. Mais ces exceptions sont purement apparentes. L'hérédité les explique. Son jeu provoque ces prétendues dérogations. L'apparition d'un type qui constraste avec l'un des générateurs s'explique par l'influence prépondérante de l'autre générateur ; s'il tranche avec le naturel d'ascendants médiats, cela est dû à la transmission, par les ascendants immédiats, de qualités nouvelles qu'ils avaient acquises ; s'il diffère des deux ascendants immédiats, cela résulte de l'influence d'un ascendant plus éloigné ; s'il ne ressemble à aucun de ses ascendants, la cause en est dans une combinaison nouvelle d'influences complexes, éloignées ou proches, mélangées dans des proportions indéfiniment variables ; il faut noter d'ailleurs que la combinaison des différents caractères psychi-

ques n'est jamais une simple addition des unités composantes, mais une résultante nouvelle douée de qualités propres ; en effet, les caractères transmis par l'hérédité se métamorphosent ; le fait même de la transmission cause une déviation : « une famille, dont le chef est mort aliéné ou épileptique, ne se compose pas nécessairement d'aliénés et d'épileptiques ; mais les enfants peuvent être idiots, paralysés, scrofuleux. Ce que le père a transmis à ses enfants, ce n'est pas sa folie, mais c'est le vice de sa constitution, qui se manifestera sous des formes différentes, par l'épilepsie, l'hystérie, la scrofule, le rachitisme » (Moreau de Tours, *Psychologie morbide*, cité par Ribot, *de l'hérédité*, p. 246). De plus, l'hérédité s'affaiblit progressivement ; la transmission d'un certain caractère, dans toute sa pureté, dans la même famille, ne dépasse pas quatre ou cinq générations : le caractère héréditaire s'use. Enfin, ces caprices de l'hérédité s'expliquent par des influences étrangères à l'hérédité, à savoir : l'état physiologique et psychique des générateurs au moment de l'acte de génération ; les influences qui se sont fait sentir sur l'embryon depuis l'époque de la conception jusqu'à celle de la naissance ; les influences d'éducation et de milieu, qui se sont manifestées depuis la naissance ; enfin, l'action propre de l'individu sur lui-même, par l'usage qu'il fait de sa liberté.

L'hérédité fixe-t-elle les caractères acquis ? Ils disparaissent au bout d'une période plus ou moins lon-

gue s'il n'y a pas persistance continue de l'influence à laquelle l'acquisition de ces caractères nouveaux est due. Mais si elle ne cesse d'agir, de se répéter, de renforcer son action d'abord isolée et timide, le caractère acquis nouvellement s'incorpore pour toujours.

L'hérédité est une loi *générale* et *absolue*.

Nous apportons donc, en naissant, des inclinations bonnes et des inclinations mauvaises. Par suite, il est faux de dire que la société seule engendre nos défauts, et qu'il suffit de la réformer pour les faire disparaître. Non seulement cette réforme sociale ne nous réformerait pas moralement, mais encore elle-même ne pourrait pas subsister. Si nous supposons en effet l'organisation sociale rendue parfaite, qui ne voit aussitôt qu'elle sera corrompue par les individualités mauvaises qui y prendront place, de même que l'atmosphère est viciée par les germes malsains que l'on y répand ? Si la réforme morale et intérieure de l'homme ne s'effectuait pas préalablement, on s'exposerait à pervertir cette société parfaite où l'on prétend le faire vivre. Les individus agissent à tout instant sur le milieu. Il ne suffit pas de leur donner une société idéale. Ce n'est là qu'un instrument. Encore faut-il qu'ils sachent s'en servir. Si l'on confie à un peuple insuffisamment développé le régime parlementaire, on peut être certain qu'il le faussera. Une constitution nègre conviendrait aussi peu à un peuple de l'Europe occidentale, qu'une constitution européenne à une tribu de négritos. Abdul

Hamid ne pourrait pas régner en Angleterre. A St-Domingue, Napoléon ne peut revivre que sous la physionomie caricaturale de Soulouque. Notre régime économique ne saurait s'imposer aux peuples chasseurs comme les Indiens, pasteurs et nomades comme les Arabes. Le régime collectiviste de ces tribus ne saurait revivre chez nous sous la forme qu'il revêt dans le Farwest et dans l'Islam. Bref, il faut qu'il y ait concordance entre l'individu et la société, entre la perfection de l'un et l'excellence de l'autre. Une société bonne serait pervertie par l'homme mauvais ; elle serait contaminée par cet hôte dangereux ; il lui inoculerait le virus de tous ses vices. Une telle tentative avorterait fatalement. Entre les mains de l'individu encore grossier, un organisme social aussi pur ne serait pas viable (1). L'enfant brise le mécanisme dont il ignore le secret. Si notre civilisation disparaissait sous une invasion de barbares, le merveilleux outillage, que la science appliquée a permis de créer en ce siècle, garderait son énigme, en attendant qu'il naisse un Œdipe nouveau. Ainsi, lorsque la marée montante des sables de Lybie eut envahi les palais désertés de la Thèbe antique, les sphynx aux regards clos, au muet visage, jetèrent en défi

1. Dans une caricature parue l'an passé, on représente deux sorciers hovas examinant un télescope ; chacun d'eux regarde par une extrémité ; l'un aperçoit une tête énorme, l'autre un visage minuscule. Ils s'enfuient terrifiés, et, sur leur conseil, la reine ordonne la destruction du diabolique instrument. Ce serait le sort d'une organisation sociale perfectionnée dont on doterait des primitifs.

leurs hiéroglyphes sacrées aux hordes pillardes des conquérants de la terre égyptienne.

En démontrant que la liberté donnée à nos désirs n'anéantirait pas nos vices, nous avons ruiné la théorie libertaire dans son point de départ. En démontrant que nous naissons avec de mauvais instincts, nous avons renversé la pierre angulaire, et de la théorie libertaire, et de la théorie autoritaire. En faisant voir que ces mauvais penchants, transmis par l'hérédité, fausseraient le mécanisme parfait de la société future, nous avons détruit les théories libertaires et autoritaires dans leur point d'arrivée. Insistons sur cette dernière conclusion.

Si les autoritaires et les libertaires se séparent lorsqu'il s'agit de rétablir l'homme dans sa bonté naturelle, les uns estimant qu'il faut lui imposer la vertu, les autres que la vertu naît spontanément de l'absolue liberté, du moins tous s'accordent-ils pour reconnaitre que la substitution de la propriété commune à la propriété individuelle tarirait la source la plus abondante de vices et de maux.

Examinons si, à lui seul, le remède pourrait suffire.

Les crimes et les vices, dit J. Grave, « nous soutenons qu'ils ne sont que le produit d'une mauvaise organisation sociale. » (*La Société future*, 139). — Or la criminalité ne disparaîtrait pas parce que la misère aurait été éliminée de la société nouvelle ; la misère n'est pas en effet son unique cause. La criminalité peut même grandir avec la richesse. En

Angleterre, dans les années prospères 1870-1874, on a constaté plus de crimes que dans les années de gêne 1884-1888. D'après M. Fouillée, en France, pays où l'aisance est beaucoup plus générale que dans tout autre, la criminalité, l'alcoolisme et la pornographie sont bien plus développés que chez les autres peuples, et ce sont, en France, les contrées les plus riches, l'Hérault et la Normandie, qui se signalent par le plus grand nombre de délits. « Au contraire, les départements bretons, qui souffraient de la misère, ont beau entrer peu à peu dans la voie enrichissante des progrès agricoles, ils voient s'éclaircir leurs teintes sur les cartes de la criminalité... » (*Réflexions sur la criminalité et le socialisme*, par A. Fouillée, article paru dans la *Revue bleue* du 30 octobre 1897). C'est que, dit M. Fouillée, citant M. Bournet, si « la Bretagne a une moyenne de moralité vraiment exceptionnelle, là s'est conservé pur le sentiment de la vie de famille, pure aussi la croyance au but idéal de la vie. » Et M. Fouillée, philosophe libre-penseur cependant, ajoute ce témoignage personnel : c'est aussi « qu'en Bretagne, l'influence favorable de la foi religieuse s'exerce tout d'abord chez les enfants. » (article cité).

Des ouvriers peuvent être débauchés, non seulement malgré leurs hauts salaires, mais même à raison de ce qu'ils profitent de leurs salaires élevés pour satisfaire leurs vices : « Les ouvriers les mieux rétribués ne sont pas les plus moraux. Aussi certaines personnes ne craignent-elles pas d'affirmer

que, si le vice abonde dans les villes, c'est en grande partie parce que le taux des salaires y est plus élevé qu'ailleurs. Et on le conçoit ; car plus les ouvriers gagnent, plus ils peuvent aisément satisfaire leurs goûts de débauches. » (Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers*, 1840, II, 24). Il ne suffirait donc pas d'élever les salaires, de rendre tous les ouvriers propriétaires, d'égaliser les propriétés, pour que tous les hommes fussent vertueux.

De l'avis de tous, les centres industriels et les agglomérations urbaines sont des foyers de démoralisation. Or, le socialisme n'a pas la prétention de supprimer les uns ni les autres. Ces influences économiques malsaines sont donc appelées à persister sous le régime socialiste. Le vol pourrait s'y exercer, soit au détriment d'autrui sur sa propriété personnelle consistant en objets de consommation, soit au détriment de tous sur la propriété commune. La tentation du vol serait même d'autant plus vive qu'il demeurerait le seul procédé permettant d'accroître ses moyens de jouissance.

L'instinct d'avarice pourrait également recevoir des satisfactions : c'est cependant un péché capital. Et de même la paresse, puisque le fainéant, bien que ne travaillant pas, aurait droit à un minimum de subsistances et à un minimum de plaisirs.

Prenons l'esprit de vengeance. D'après J. Grave (*La Société future*, 140), il serait déterminé uniquement par des questions d'intérêt, de propriété. Or

la vengeance peut avoir une cause toute morale. On cherche à tirer vengeance de celui qui a fait échouer un projet de plaisir, ou qui a divulgué un de nos secrets, ou qui nous a humiliés en public par une raillerie mordante.

Les motifs de jalousie, d'envie, ne feront pas davantage défaut. On ne sera plus jaloux, à raison des inégalités de fortune. mais à raison des inégalités naturelles d'intelligence et de bonté. La méchanceté, la cabale perdront leur premier champ d'action, mais se concentreront, avec plus d'acuité, sur cet objectif unique.

L'insuffisance d'une réforme sociale pour nous rendre vertueux apparaîtra plus manifestement encore à propos du vice d'ivrognerie et du crime de suicide.

Il est essentiel de diminuer les ravages de l'ivrognerie. L'alcoolisme abrutit, engendre la misère, amène prématurément la vieillesse, accroît considérablement la criminalité. On estime que 20 0/0 des décès et plus du tiers des cas d'aliénation mentale, sont dus à l'alcoolisme. Sur quatre enfants épileptiques, trois ont des alcooliques pour pères. « Le plus souvent, peut-être toujours, les enfants conçus par des parents, soit le père, soit la mère, en état d'ébriété, sont frappés de dégradation, soit physique, soit intellectuelle, pouvant aller jusqu'à l'idiotie » (*Dictionn. encyclopédiq. des sc. médic.*, art. *mariage*, par le Dr Bertillon, 2e série, V, 73). Or, l'égalité des biens n'entraînerait pas la disparition

si urgente de l'ivrognerie, car celle-ci n'est pas l'apanage de la classe ouvrière. On sait qu'elle exerce aussi sa funeste action sur les classes riches et cultivées. On connaît la pochardise de certains cercles de littérateurs ou d'étudiants, et que les fils de famille en font parfois scandale dans les restaurants de nuit. Nul n'ignore les sociétés provinciales de « beni-bouffe-toujours », et les goinfreries fortement arrosées de certaines associations gourmandes. Au témoignage même d'un journaliste qui, pour mieux étudier l'ouvrier parisien, s'établit pendant cinq mois mastroquet dans le faubourg, le soiffard invétéré perd toute considération auprès de ses camarades d'atelier : « Ce que j'ai vu me permet de croire que la grande majorité n'est point aussi alcoolique qu'on le dit, au sens littéral de ce mot terrible. Plus d'une fois, j'ai entendu des ouvriers, parlant d'un camarade, dire : il boit, c'est un poivrot ! Et cela coupait la conversation comme un désaveu » (Leyret, *En plein faubourg*, 53-54). En général, « l'ouvrier boit modérément. Ce qu'il préfère à tout, c'est le vin... Des groupes de cinq, de six ouvriers passent très bien leur soirée avec seulement — pour toute la coterie — deux *kilos* (litres) » (*id.*, 56-57). Toutefois, l'optimisme serait hors de saison. Il y a, dans la classe ouvrière, beaucoup trop d'alcooliques professionnels, et qui s'empoisonnent d'absinthe. Sans doute, « la plupart de ceux-là sont célibataires » (59). Mais non pas tous. Et, parmi ces fervents de la Fée Verte, il faut malheureusement compter des ménagères : « Le matin, allant aux provisions, des femmes s'approprient une demi-douzaine de sous au préjudice du ménage : vivement, serrant sur leur bras un papier jaune graisseux, quelque déchet verdâtre de boucherie, elles se glissent, d'un pas furtif, dans les bars, demandant un verre d'absinthe, l'avalant en deux secondes. Suivez-les ! Quelques pas plus loin, nouvel arrêt, nouveau verre d'absinthe. Et ainsi, deux fois, trois fois. L'habitude est prise, rien ne la chassera » (60). « Fuyant les établissements publics, d'autres femmes, d'ailleurs moins alcoolisées, se sont habituées à boire la goutte chez elles, régulièrement. A l'estaminet voisin, elles s'en vont chercher quelques sous de rhum, d'eau-de-vie, surtout du spiritueux suisse, ce que le peuple appelle du vulnéraire : cela fait passer le temps ! » (61).

L'ivrognerie se rencontrant dans les diverses classes de la société, on ne saurait soutenir que, grâce à une réforme de la propriété, ce vice disparaîtra.

Le suicide est une faiblesse ou une lâcheté, car c'est l'aveu de l'incapacité de se soumettre à une douleur, ou le refus de la supporter. Une réforme sociale le détruirait sans doute, si le suicide n'avait pour cause que la misère, et si cette réforme supprimait la misère. Mais le suicide est aussi provoqué par des raisons d'ordre purement individuel et moral : une affection trompée, un deuil cruel, une espérance morte. Ces motifs de sentiment tendent à leur maximum d'exaspération sous l'influence de la

température : « C'est dans l'hiver que la misère est la plus implacable ; or, c'est en hiver qu'il y a le moins de suicides ; 19 p. 100 pour les hommes, et 20 p. 100 pour les femmes ; à l'automne, les chiffres montent à 22 et 20 ; ils continuent au printemps par 28 et 28, et enfin on atteint le maximum en été : 31 hommes et 30 femmes » (Bonjean, *Enfants révoltés et parents coupables*, p. 255, note 1). Or, à des incitations morales ou même physiques, et dont les causes sont d'ordre individuel et intime, ce sont des puissances morales qui peuvent seules être opposées efficacement. Le suicide n'est pas seulement déterminé par des raisons sentimentales, mais par certaines idées religieuses : « De tous temps, le suicide a été un des fléaux de l'Inde. Les doctrines du bouddhisme, établissant que l'âme universelle n'a aucun souci, ne tient aucun compte des actions bonnes ou mauvaises des hommes, et que ceux-ci ne sont eux-mêmes qu'une émanation de cette substance à laquelle ils retournent après la mort, devaient conduire à cette conséquence, que, le principe ne pouvant infliger aucune peine, rien n'empêche qu'on se tue, soit pour partager sa félicité, soit pour échapper à la souffrance. L'histoire des brahmanes de la secte des gymnosophistes (philosophes nus) nous apprend qu'ils poussaient à l'extrême l'indifférence de la vie. La régénération étant pour eux un fait positif, et la terminaison fatale un simple changement de demeure, ils s'y préparent comme à un voyage d'agrément. Calanus, un de ces philosophes, se brûla en présence d'Alexandre. Trois siècles plus tard, un autre gymnosophiste, nommé Jarmé-nochégra, se brûla également devant Auguste. L'on sait que les brahmanes se tuent aujourd'hui comme du temps d'Alexandre. On compte par milliers les suicides sur cette terre mystique. Le bouddhisme, en pénétrant au Japon, y introduisit les dogmes panthéistiques de l'Inde. Rien n'est plus commun, dit Charlevoix, que de rencontrer, le long des côtes, des barques remplies de fanatiques qui se précipitent dans la mer, chargés de pierres, ou percent leurs embarcations et se laissent submerger peu à peu en chantant les louanges de leurs idoles.

Les mêmes doctrines ont produit les mêmes résultats en Chine (1). C'est une histoire bien connue de ce peuple, que celle des 500 philosophes de l'école de Confucius qui, dédaignant de survivre à la perte de leurs livres brûlés par l'ordre du farouche empereur Chi-Koung-Ti, se jetèrent à la mer et disparurent sous les flots (2). Les exemples de mort volontaire chez les Chaldéens, les Persans, les Hé-

1. « On ne saurait se faire une idée de l'extrême facilité avec laquelle les Chinois se donnent la mort ; il s'agit quelquefois d'une futilité, d'un mot, pour les porter à se pendre ou à se précipiter au fond d'un puits. » (*Journal de médecine et de chirurgie pratiques*, juillet 1856, p. 334).

2. « Matérialiste au fond de son être,... le nègre préfère le suicide aux privations trop dures. Il choisit, en général, les moyens violents pour atteindre ce but fatal ; il s'asphyxie en refoulant la langue vers le larynx, il se précipite d'en haut, il se noie. » Dr Pruner-Bey, *Mémoire sur les nègres*, publié dans les *Mémoires de la société anthropologique*, t. I, 3e fascicule, p. 330).

breux, sont très rares. Les préceptes d'âme universelle et de métempsycose paraissent avoir fait peu de prosélytes parmi ces peuples » (Brierre de Boismont, *Du suicide et de la folie suicide*, 465-466). La doctrine de la métempsycose propagea le suicide chez les Celtes. Les païens de la Grèce et de Rome en dressèrent l'apologie (3) et la pratique en était très répandue. Au contraire, on rencontre « peu de morts volontaires pendant la période croyante du moyen âge » (*id.*, 473). « Ce changement dans les idées doit être attribué à la prédominance du sentiment religieux et aux peines portées par l'Eglise et la législation » (480). « C'est à partir du XVIe siècle que la tendance au suicide devient plus prononcée. Cette recrudescence se lie au retour des études de l'antiquité, au relâchement des croyances religieuses, à la liberté d'examen, aux apologies du suicide; mais cette disposition reste exceptionnelle jusqu'à ce que, les théories étant descendues dans les faits, elle se généralise et éclate au XVIIIe siècle, favorisée par l'esprit de doute, qui est le trait caractéristique de ce temps » (*id.*). « L'instruction seule, sans le contrepoids de l'éducation religieuse et morale, paraît augmenter le chiffre des morts volontaires » (540).

Le suicide n'a donc pas pour cause unique la mi-

3. Lucrèce, *De rerum natura*, lib. III ; Pline, *Natur. hist.*, lib. II, cap. VIII ; Platon, *Des lois*, liv. IX ; Cicéron, *Tuscul.*, lib. I; les Cyniques, les Philosophes de Cyrène, les Stoïciens, les Epicuriens enseignèrent le suicide.

sère. Il est aussi provoqué par des chagrins d'ordre moral et par certaines convictions philosophiques, le matérialisme et le panthéisme notamment, ainsi que par les religions basées sur ces systèmes de philosophie. Une refonte sociale, qui assurerait à tous l'aisance, ne ferait donc pas disparaître le suicide dans la mesure où ce n'est pas la misère qui l'inspire. Peut-être même pourrait-elle l'augmenter. Brierre de Boismont signale, parmi les plus actives des causes contemporaines du suicide, « la croyance générale et en apparence fondée de la possibilité de parvenir à tout et les déceptions cruelles qui résultent de cette croyance ; l'exagération de la doctrine des intérêts matériels » (539). Or, on nous promet un nouvel ordre de choses où tous les désirs seront satisfaits. S. Faure oppose à « la douleur universelle » de notre société « le bonheur universel » qu'apportera la société future. Il sera démontré plus loin qu'en ce monde, imparfait par essence, un bonheur complet est impossible. Si donc on nous le garantit, quelles déceptions ne ménage-t-on pas à ceux que séduisent ces promesses fallacieuses ? et n'y aurait-il pas, dans ces douloureuses surprises, une cause active de propagation de la mode criminelle du suicide ?

En résumé, une société communiste ne serait pas nécessairement une société vertueuse : tous les maux que nous avons énumérés s'abattraient sur la société égalitaire. Et ce régime même pourrait sombrer un jour sous les attaques de la passion dominatrice de

quelque ambitieux poussé par les influences héréditaires.

Qu'il ne suffise pas de modifier les institutions pour modifier le caractère des individus, nous croyons l'avoir amplement prouvé. Aussi bien y a-t-il à cela une raison profonde : les institutions ne sont que le reflet de notre caractère. De telle sorte que, non seulement la modification des institutions ne peut modifier sûrement les individus, mais encore même est impossible si le caractère des individus n'est pas tout d'abord transformé. Assurément, entre le caractère des individus et les institutions, il y a actions et réactions réciproques ; ils agissent inversement l'un sur l'autre ; c'est entre eux un roulement de causes et d'effets ; ils sont tour à tour celles-là et ceux-ci ; il en résulte qu' « après plusieurs siècles les deux ne font qu'un, les institutions n'étant que le caractère rendu visible et permanent » (Ribot, *L'hérédité*, 121). Mais c'est le caractère qui, le premier, à l'origine, a produit les institutions et qui, dans la suite, en demeure la cause efficace et profonde. « Il ne faut pas oublier que les institutions ne sont qu'une cause *extérieure* qui est soutenue par une cause *intérieure*, le caractère, qui se transmet lui-même par hérédité » (*id.*). La société est le produit des individus pour le moins autant que ceux-ci peuvent être le produit d'elle-même, et, dans cette mesure, elle contient ce qu'ils y mettent, elle reproduit les signes qu'ils y tracent. S'il en est ainsi, la réforme individuelle doit préparer la réforme sociale.

Les sociétés nouvelles exigent un préalable progrès moral (1) chez les individus.

On objecte contre cette discipline de nos passions qu'elle est une cause de souffrance, qu'elle brise nos plus puissants ressorts d'activité et de vie, qu'elle est impossible car elle suppose en nous une liberté que nous ne possédons pas.

Nous ne nierons pas que réformer nos passions ne soit une tâche parfois douloureuse. Ce travail ne laisse pas que d'être pénible. Tout effort l'est. Mais, à l'inverse, ce n'est pas en cédant toujours à nos passions que nous atteignons le bonheur. Il ne faut pas seulement nous contenir pour devenir meilleurs mais aussi pour être moins malheureux : « d'où vient la faiblesse de l'homme ? De l'inégalité qui se trouve entre sa force et ses désirs. Ce sont nos passions qui nous rendent faibles, parce qu'il faudrait pour les contenter plus de forces que ne nous en donne la nature. Diminuez donc les désirs, c'est comme si vous augmentiez les forces : celui qui peut plus qu'il ne désire en a de reste ; il est certainement un être très fort » (J.-J. Rousseau, *Emile*, au début du Liv. III). Il y a donc disproportion entre les désirs

1. « Ne croyons donc pas trop à la force, à l'organisation, à la science : ce sont des armes qui peuvent tomber aux mains de l'esprit de destruction, et *on pourrait voir ce spectacle de la science appliquée ramenant à la barbarie*. Je crois même que l'on n'évitera la catastrophe que si le progrès, laissant un peu de côté ses inventions et ses mécaniques, s'appliquait à l'être moral. » (*Extrait d'un art. de l'Echo de Paris*, 3 sept. 1896, cité par Brunetière, *La moralité de la doctrine évolutive*, p. 50, note 1).

que nous donne la nature, et les forces qu'elle nous fournit pour les satisfaire. Donc il est impossible d'atteindre ici-bas le bonheur absolu. C'était cependant la thèse soutenue par S. Faure. L'homme, disait-il, est créé pour le parfait bonheur ; il doit le trouver ici-bas ; et, puisque tout le mal vient du principe autoritaire, c'est par la plus complète liberté que nous atteindrons à cette félicité à laquelle en nous tout aspire. Ces promesses de bonheur universel sont vaines. Si notre vie était rendue parfaitement heureuse, nous souffririons davantage encore de la perdre dans le dénouement fatal de la mort. C'est là notre part irréductible de souffrance. Et il convient de la faire plus large encore. Supprimera-t-on toutes les maladies, toutes les infirmités, héréditaires ou accidentelles ? A supposer même tous nos désirs satisfaits, cette satiété ne nous lasserait-elle pas ? Mais nos désirs ne sauraient être jamais remplis pleinement. Il y a toujours discordance entre ce que nous savons et ce qui, ignoré de nous, sollicite notre besoin de savoir : souffrance intellectuelle. Il y a toujours désaccord entre l'amour que nous rêvons, la beauté que nous désirons, et les réalités de l'esthétique et du cœur : souffrance morale. Il y toujours un formidable abîme entre les commodités que nous recherchons, le luxe que nous imaginons, la souplesse, la force et la santé que nous voudrions pour notre corps, et ce que le génie inventif ou la nature nous permet d'obtenir : souffrance matérielle. Il en sera toujours ainsi, car le propre

de nous-même est d'oublier les améliorations acquises pour rêver d'améliorations nouvelles. On ne se souvient plus des maux supprimés, des souffrances apaisées : on veut supprimer d'autres maux, apaiser d'autres douleurs. Nos sens plus raffinés sont sujets à des susceptibilités inconnues. Ce qui est acquis nous montre mieux ce qui reste à acquérir. Lorsque nous possédons une chose désirée, ses défauts nous apparaissent. Le désir assouvi suscite un nouveau désir. Le rapport entre ce qui est obtenu et ce qui manque, entre le remède apporté à un mal et le mal que fait découvrir ce remède, est un rapport constant : sa proportion ne peut être changée. Ce vouloir insatiable fait notre malheur, mais il tient à la relativité dont sont affectés notre nature et tout l'univers. Notre pensée dépasse toujours la matière ; la conception, l'exécution ; le désir, la réalité ; l'imagination, les choses. Tout en nous appelle l'infini, et ce monde ne nous le livre pas. Cet absolu bonheur que promet S. Faure est un mythe. Nous pouvons devenir de moins en moins malheureux. Mais il y a une part irréductible de souffrance. Et comme nos passions sont des ouvrières de nos maux, nous amoindrirons ceux-ci en commandant à celles-là.

Est-il donc vrai que ce soit diminuer notre vitalité, notre puissance, que de discipliner nos instincts ? Nullement. La loi morale ne détruit pas ces éléments de vie : elle conduit leur élan. Ce n'est pas tuer les passions qu'en diriger le cours, mais faire

produire des effets bienfaisants à une force aveugle susceptible de causer des ravages. On ne perd pas la puissance impulsive d'un fleuve parce que l'on rend navigable son lit torrentueux ; au contraire, on utilise ce qui, avant les travaux d'art, était inemployable, périlleux même. Une chute d'eau, si elle n'est domptée, conduite, mise en tutelle, asservie, est une force perdue ; dans sa propre colère, elle se ronge et s'épuise, puisque son effort use l'obstacle qui la crée ; livrée à sa fougue, elle se tue ; le travail de l'homme consolidera et entretiendra la fragile et temporaire barrière d'où elle tire son impétuosité, et, dirigeant, bridant son élan, la fera servir au bien commun. Le transport de la force à distance est l'emploi rationnel d'une force sauvage. D'une façon générale, la nature est un ensemble de forces ignorées ou indomptées, qui, laissées à elles-mêmes, dorment inutiles ou causent d'irréparables malheurs : l'effort industrieux de l'homme, qui constitue une main-mise sur leur indépendance, une règle imposée à leur inaction ou à leur impulsion, qui les tire du sommeil ou fait taire leurs rages, tend, par cela même, non à les détruire, mais à les rendre fécondes. Les forces qui dorment au sein de la terre, l'homme les fait entrer dans le tourbillon de son activité ; celles qui se déchaînent autour de lui, et entravent son règne, il les mâte, et c'est par ce labeur de domestication de la nature qu'il édifie sa puissance. Or, le cœur humain est plein de forces endormies ou de forces déchaînées en tempête. Devrons-

nous laisser aux unes leurs torpeurs, aux autres leurs désordres ? Loin de là, il convient de les faire fructueuses, d'exploiter celles qui sommeillent, de dompter celles qui ravagent. Prêtes, dans leurs indiscipline ou leur silence, pour le bien comme pour le mal, c'est à nous qu'il appartient de leur tracer une voie. En nous s'agitent de hautes aspirations et des inclinations vicieuses ; à nous incombe de mettre au service des premières le ressort des passions. Se dominer soi-même, comme dominer les choses, tel est le double objet proposé à nos efforts, le double empire promis à notre infatigable volonté.

Ainsi un ordre de choses nouveau exige chez les individus une série de qualités nouvelles. Il faut que des aptitudes différentes se manifestent en concordance avec le milieu qui vient de naître. Or, les systèmes que nous avons étudiés, en accordant une place prépondérante à l'idée altruiste, à la notion de solidarité, en adressant appel au devoir pressant pour chacun de travailler à son plein épanouissement individuel et à l'entier développement social, supposent des hommes de moralité élevée, de connaissances étendues, de jugement sûr, une culture peu ordinaire de la conscience et du savoir (1). Si l'on ne s'applique dès cette heure à moraliser et à instruire jusqu'aux derniers rangs des masses popu-

1. Par exemple supposons, soit la journée de huit heures, soit même celle de trois ou quatre heures : le long loisir qu'elle permettra, amènera l'abrutissement et la démoralisation universelles, si les individus ne savent employer leurs loisirs à des récréations morales et à des études scientifiques.

laires, si l'on n'obtient aucun résultat présentement satisfaisant, comment espérer qu'un système social, qui suppose ces qualités acquises, puisse fonctionner ? (2) C'est là un point capital universellement laissé dans l'ombre par nos faiseurs d'avenir : ils omettent toujours la détermination, indispensable cependant, des conditions individuelles du fonctionnement de la démocratie sociale. Rien ne vient de rien : le passé se prolonge dans les innovations récentes ; il s'y prolonge d'une façon régulatrice ou perturbatrice, suivant que les qualités désormais nécessaires entrent de suite en jeu parce qu'elles étaient préexistantes, ou n'apparaissent pas parce qu'elles n'étaient pas préalablement nées. Il faut donc, dès cette heure, réformer l'individu pour qu'il soit capable de remplir son rôle dans la société future. Même donc au regard des novateurs les plus ardents, une réforme morale en chacun de nous doit précéder, pour la préparer, cette refonte entière du corps social qu'ils rêvent. Cette éducation est d'ailleurs commencée dans certains pays, en Angleterre notamment, où la forte organisation des Trade-Unions concrétise aux regards des associés l'idée de solidarité ouvrière, où la sage politique de leurs chefs leur montre la nécessité de

2. « Changez le monde, nous dit le socialisme, et du même coup vous changerez aussi les hommes. — Mais le monde ne peut changer si les hommes ne commencent d'abord par se transformer sous l'influence de ces deux facteurs idéaux : l'honneur et le devoir ». (Ziegler, *La question sociale est une question morale*, p. 48.)

connaître l'état du marché, de ruser et d'attendre, d'étudier et d'apprendre, et enseigne qu'aux meilleurs désirs il est des obstacles dus à la résistance des choses et qu'il ne suffit pas d'aspirer au mieux pour le créer soudainement. Si, chez nous, la pratique grossière du Syndicat ne remplit pas si parfaitement cet objet, elle y tend rudimentairement tout au moins. La forte discipline allemande, qui règne dans les partis avancés, opère dans une certaine mesure cette renovation des individus. Ailleurs, comme en Suisse et aux Etats-Unis, c'est la pratique de gouvernements libres, presque de gouvernement direct là où le referendum est appliqué, qui permet d'approcher de ce résultat. Mais partout ce n'est que réforme extérieure, partielle et lente, partout il manque ce renouveau intérieur, cette totale refonte du moi, courbé sous le souffle puissant de la morale chrétienne, remanié par l'ardeur de ce feu intime que déchaîne la foi profonde. C'est là, la lacune. C'est là, le progrès nécessaire. Est-il possible ? Sommes-nous doués de liberté ?

§ 3.

Nous arrivons ainsi à nous demander quelle conception nous devons nous faire de la nature de l'homme : si elle est spontanément modifiable, et ce qu'originellement elle peut être.

Ayant démontré la nécessité pour chacun de nous d'une réforme voulue par nous, la question s'est

posée de savoir s'il nous était possible de l'accomplir. Sommes-nous le produit, non plus de ce déterminisme extérieur dû au milieu où nous vivons, mais de ce déterminisme intérieur dû au milieu psychique dont notre moi serait la résultante ? La possibilité de devenir meilleurs par nos personnels efforts suppose que nous sommes doués de liberté.

Evidemment, il est impossible de traiter ici ce grave et difficile problème avec toute l'ampleur qu'il exige. Mais le sujet étudié réclame que du moins il en soit tracé une hâtive esquisse.

Voici les arguments du déterminisme, et la réplique qu'ils appellent :

1° Connaissant le caractère d'un homme, on peut prévoir ses actes. — Rien de moins certain ; on se trompera très souvent. De plus, la question est de savoir si ce caractère n'a pas été fait librement.

2° La statistique prouve que certaines actions se produisent régulièrement sous l'influence de certaines lois. — La statistique constate aussi des irrégularités : elles peuvent être dues à l'action de la liberté. D'ailleurs la statistique ne concerne que des résultats moyens et généraux : dans chaque cas particulier, la question de la liberté reste entière. La constance dans la statistique prouve la résistance de la liberté à ces influences.

3° La loi de la conservation de l'énergie serait violée si la liberté pouvait produire un acte qui ne serait pas nécessité par des actes antérieurs. — Cette loi s'applique en mécanique et en physique : or, dans le premier cas, elle concerne des éléments supposés inertes, et. dans le second, des forces physiques ou chimiques que personne ne prétend douées de liberté. Mais elle n'est pas démontrée pour les êtres vivants.

4° La nature est soumise à la loi rigoureuse de causalité : un acte libre, en se soustrayant au déterminisme universel, serait un miracle. — Mais, ici, il y a une cause : la volonté libre du moi. La liberté ne fait donc pas échec à la causalité. — Instance : l'existence de la liberté rendrait la science impossible. — Réponse : nullement, car toutes les lois de la nature ont un caractère hypothétique, et non catégorique. « La science ne dit jamais : A sera donné, donc B sera donné. Mais elle dit : si A est donné, B sera donné ». (Rabier, *Psychologie*, 546). Il suffira donc aux savants d'étudier les phénomènes en faisant abstraction des causes perturbatrices. Ils n'ont d'ailleurs jamais fait autrement. « Que l'effort de ma main pesant sur la balance soit libre ou ne le soit pas, qu'importe au physicien qui étudie les lois de la pesanteur ? » (*id*).

5° Argument leibnitzien : ou l'acte voulu n'est pas déterminé par des motifs, et alors c'est une décision aveugle dénuée d'intelligence et de moralité ; ou cet acte n'est pas le produit du hasard, et alors il faut qu'il s'explique par un motif nécessitant. — Réponse : le motif est la condition de l'acte de volonté, en ce sens qu'il indique une direction possible, mais il n'en nécessite pas le choix ; il est cause occasion-

nelle et non cause efficiente. — 1re instance : à l'idée se joint une inclination, un motif, un mobile. — Réponse : il faudrait prouver que la volonté obéit toujours au mobile le plus fort. — 2e instance : oui, la volonté lui obéit toujours. — Réponse : il n'en est rien ; *video meliora proboque, deteriora sequor*. On n'incline donc pas vers ce qui est *vu* le meilleur par la pensée. Leibnitz prétend que du moins l'on incline vers ce qui est *senti* comme tel. Mais on ne peut le prouver, car il n'y a pas de mesure de la force des sentiments ; aussi ne peut-on jamais prévoir quel mobile, étant le plus fort, l'emportera. A cette argumentation, empruntée à M. Rabier, j'ajoute la remarque suivante : les déterministes disent toujours : si telle solution a été admise, c'est qu'un mobile plus fort l'inspirait. Mais ils ne peuvent constater la plus grande force du mobile que par la solution admise. Or, c'est une pétition de principes. La question est de savoir si la solution est intervenue parce que le mobile était le plus fort, ou s'il est le plus fort parce que la volonté a voulu cette solution ; et la preuve est impossible en fait, puisque l'on ne connaît la force du mobile qu'après la solution intervenue. Par conséquent, dire que le mobile le plus fort l'emporte toujours, c'est affirmer ce qu'il s'agit de prouver. C'est démontrer la question par la question.

Le déterminisme n'étant pas démontré, la liberté est possible. Est-elle réelle ?

Il est nécessaire qu'elle le soit : — 1° preuve par

l'idée du devoir : nous avons le devoir de diriger notre activité vers le bien absolu, et ce devoir n'est pas seulement un idéal désirable, mais une réalité qui nous oblige par un impératif catégorique. Je dois. Donc je puis. Et il n'y a pas de pouvoir, s'il n'y a pas de liberté. — 2° Preuve par l'idée de bien moral : « dans le déterminisne, tout est bien naturel... (Rabier, *id.*, 561) ; il n'y a plus de place pour le bien proprement moral, c'est-à-dire pour un bien dont nous serions, à quelque degré, les auteurs et les créateurs, dont nous aurions, dans une mesure quelconque, la responsabilité et le mérite » (562). — 3° Preuve par les peines et récompenses : s'il n'y a plus de liberté, les idées de mérite et démérite demeurent sans fondement. La conséquence est la disparition de toute peine intérieure et de toute peine sociale ; plus de peine intérieure, nous pourrons éprouver « de la douleur et de la tristesse, non du remords ou du repentir » (*id.* 562) ; plus de peine sociale ; celle-ci, acte de défense, de correction et d'intimidation, pourra être utile, mais elle sera injuste. — 4° Enfin, si nous n'étions pas libres, nous ne pourrions pas toujours parvenir à la vérité scientifique (1) ; parfois, en effet, elle se trouve en conflit avec nos intérêts ou nos passions ; l'influence prépondérante de ces mobiles serait susceptible de fausser notre jugement, d'adultérer notre raison, de voiler notre pensée ; l'objet de notre volonté libre est ici de rompre le charme malsain en lequel

(1) M. Rabier n'admet pas cette preuve.

nous retient la fée du mal, et, par l'énergie de nos efforts, de rompre les entraves, de trancher ces liens qui interdisent à notre intelligence de prendre son essor,

Non seulement il est nécessaire que la liberté soit réelle, mais encore il est vrai qu'elle l'est.

Cela résulte de l'expérience intime que nous avons de notre liberté.

Objection : la conscience ne peut pas nous affirmer que des résolutions, autres que celle qui a été prise, étaient possibles, car la conscience ne perçoit que ce qui est présentement et non ce qui n'est pas encore ; elle perçoit le présent réel, et non le futur possible. — Réponse : nous n'avons pas conscience de l'acte possible, mais d'une force actuelle rendant possible cet acte. Tous les hommes ont la conviction qu'ils sont libres. — Instance : cette croyance à notre liberté est une illusion due à l'ignorance des motifs qui nous font agir (ex. de Bayle, la girouette). — Réplique : c'est cette explication qui est illusoire ; si elle était vraie, nous devrions nous sentir d'autant plus libres que nous ignorons d'avantage les raisons pour lesquelles nous avons consenti à agir ; or, au contraire, nous avons d'autant plus conscience de notre liberté que nous avons plus de connaissance de motifs de notre décision ; d'après l'exemple de la girouette, nous devrions d'autant plus percevoir notre liberté que nous nous laissons aller davantage aux impulsions qui nous poussent ; or, notre conscience

de la liberté est d'autant plus vive que nous résistons davantage à ces impulsions.

La thèse du déterminisme ainsi éliminée par la thèse de la liberté, nous porterons à la première un coup définitif en la conciliant avec la seconde, puisque, par son accord avec celle-ci, son opposition perd toute raison d'être.

M. Fouillée (V. *La liberté et le déterminisme*) a résolu le problème par la théorie des idées-forces. Toute idée est une force agissante ; elle imprime son action à tout notre organisme psychique ou physique ; nous ne pouvons avoir l'idée d'un mouvement sans que ce mouvement ne soit esquissé cérébralement tout au moins ; tout concept, par cela seul que nous le formulons en nous, tend à se réaliser hors de nous. Dès lors, notre liberté résulte de ce que nous en avons l'idée. Nous croyant libres, nous agissons comme si nous étions libres, et par là même nous le devenons vraiment. Ainsi, le jeu du déterminisme fait naître l'indétermination.

Mais nous irons plus loin. Cette théorie synthétique ne dépasse pas le monde des apparences ; elle envisage et résoud le problème en se plaçant et en demeurant au point de vue purement phénoménal. Or les phénomènes ne sont qu'illusions, et le déterminisme est l'illusion que ces illusions produisent. Nous ne pouvons en effet nous étudier, nous représenter à nous-même et nous comprendre qu'en soumettant notre moi à l'analyse, en le décomposant en atomes mentaux, en établissant entre ces

molécules des rapports et des lois, de même que nous ne pouvons comprendre le non moi qu'à travers le voile de l'espace et du temps. Mais cette apparence, sans laquelle toute science phénoménale est impossible, ne répond pas à la réalité ultime, à l'intime essence, à l'existence métaphysique des choses. Le moi réel est un tout continu, essentiellement un, et non un composé d'unités psychiques infinitésimales d'où se dégagent des rapports et des lois ; la psychologie expérimentale doit s'en tenir à cette surface ; la psychologie métaphysique doit déchirer ce voile menteur. M. Fouillée le reconnaît ; la théorie des idées chez Herbart et ses disciples, dit-il, « aboutit à changer les représentations en morceaux séparés de l'existence. Au lieu d'être *continue*, l'existence devient ainsi *discrète*. Or c'est aux partisans de séparations tranchées dans le cours de la vie intérieure à prouver ce qu'ils avancent, et ils n'ont jamais fourni cette preuve. En fait, c'est par artifice que nous isolons une portion de la conscience pour l'examiner à part ; toutes les divisions qui sont faites entre l'état présent et ses antécédents ou conséquents, entre l'état particulier et l'état total, sont *artificielles.* » C'est cependant par cette méthode que l'on tente de prouver le déterminisme. « L'artifice est semblable à celui qui forme la ligne de points ou une courbe de petites droites. Ce symbolisme peut avoir son utilité pratique, mais il ne faut pas, comme les partisans de Herbart et tous les associationnistes, oublier que

nous spéculons alors sur de purs symboles tels que les signes algébriques, ou sur des fictions telles que l'hypothèse des fluides électriques. » (Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, p. 139). « La sensation pure et simple est elle-même un symbole comme l'atome » (*id.*, 140). Mais nous ne pouvons penser que sous les formes de l'espace, du temps, et par l'analyse. Sous l'empire de cette déformation nécessaire, nous projetons le moi dans le temps et l'espace, nous le départageons en une infinité d'idées que nous séparons, que nous douons d'une activité propre, que nous faisons agir, alors qu'une idée, lorsqu'elle apparaît, est le moi tout entier dans une vivante synthèse ; la force d'une sensation, c'est la force du moi tout entier ; le temps et l'espace n'ont aucune existence réelle ; l'analyse est un procédé artificiel de notation abstraite et algébrique de notre moi. Les idées alignées et déformées de la sorte, véritables abstractions réalisées, nous imaginons entre elles un combat, et comme la survivante ne peut être que la plus forte, nous lui attribuons une puissance plus grande, déterminante, fatale, toute élimination faite, dans la série analysée et morte, de la plasticité vivante du moi et de son intime unité. Le déterminisme est ainsi le produit illusoire des formes imposées à notre pensée dans le monde phénoménal. En réalité, le moi est un et libre.

La théorie kantienne de la liberté imaginait, par opposition à la causalité empirique qui se passe

dans le temps et d'où le déterminisme résulte, une causalité intelligible qui, se passant hors la durée, est la liberté. Le déterminisme restait la loi du monde sensible; la liberté était la loi du monde suprasensible. L'homme-phénomène était régi par la première, l'homme-noumène par la seconde. L'homme, dans le noumène, aurait, une fois pour toutes, et par un seul acte de liberté, décidé de sa nature; l'homme, dans le phénomène, ne serait que la traduction sensible et le développement de cet acte primordial.

MM. Janet et Fouillée ont justement objecté : puisque tous les actes de toute notre vie dépendent, en bloc, de l'acte unique de liberté, accompli dans la vie nouménale, il faut dire qu'ils sont tous libres, même commis pendant le sommeil ou pendant le délire. Ce qui est absurde.

M. Rabier ajoute : puisque toute notre vie a été décidée une fois pour toutes, irrévocablement, par l'acte de liberté nouménale, il est inutile de chercher à devenir meilleur; le progrès moral devient impossible, et une telle liberté détruit la morale qu'elle prétendait établir.

Il n'en va pas de même dans notre théorie. Si elle fait du déterminisme une apparence phénoménale et de la liberté une réalité nouménale, elle n'admet pas qu'il y ait un seul acte de liberté métaphysique; tous nos actes de liberté, durant toute notre vie, sont des actes de liberté métaphysique auxquels correspond toujours, de même que l'ombre suit toujours

le corps, le jeu des apparences phénoménales, celles-ci se présentant à nous, à raison des catégories d'espace et de temps et du procédé d'analyse, sous la forme d'entités indépendantes qui, douées d'une vie propre, se succèdent, durent et s'influencent. Le déterminisme est une apparence réelle qui traduit les réalités non apparentes du monde suprasensible. Dès lors, une des objections adressées à Kant ne peut plus nous être opposée : le progrès moral est possible au cours de notre vie, car celle-ci ne dépend plus d'un *fiat* unique, mais d'une série indéfinie de *fiat* qui peuvent se contredire et se réformer. Nous verrons tout à l'heure que l'autre objection faite à Kant perd également, dans notre théorie, sa portée.

Nous arrivons maintenant à une troisième forme, plus élevée encore, de conciliation entre le déterminisme et la liberté. C'est St Thomas d'Aquin (1) qui nous la fournit.

La volonté, dit-il, est guidée par l'intelligence. On veut, en vue d'une certaine fin; et il y a des fins secondaires qui sont moyens par rapport à la fin dernière; il y a ainsi liaison et hiérarchie entre les fins voulues. Or, il est évidemment une fin ultime à laquelle se rattachent toutes les autres; on ne saurait aller à l'infini de fin en fin, sans s'arrêter quelque part. Cette fin dernière est, pour tous les

1. V. l'exposé de son argumentation sur le déterminisme et la liberté, dans M. Gardair, *Les Passions et la Volonté*, p. 305-392.

hommes, l'entier développement, le complet perfectionnement de l'être, sa plénitude. Chacun place cet épanouissement parfait du moi en diverses choses, la volupté, la richesse, le pouvoir ; mais, quelque conception qu'il s'en fasse, c'est cela qu'il poursuit. Or, quel est l'objet réel où l'homme doit vraiment chercher et peut seulement trouver son complet perfectionnement, son bonheur ? C'est l'objet de la meilleure opération de sa meilleure faculté, qui est l'intelligence (1). Or, l'acte suprême de notre intelligence est celui par lequel elle atteint son objet supérieur, qui est l'Absolu. Dieu est ainsi la fin dernière de notre vouloir (2). La volonté subit donc cette inclination fondamentale vers l'Absolu. Mais, de cette inclination fondamentale nécessaire, de ce déterminisme de la volonté, Saint Thomas conclut à la liberté de celle-ci. Si en effet la volonté se dirige fatalement vers le Bien absolu, elle demeure par cela même libre à l'égard des biens relatifs qu'elle ne voit pas se relier à ce Bien absolu. De telle sorte que « la liberté, dans l'homme, est la conséquence même de la nécessité » (Gardair, *Les Passions et la Volonté*, p. 327). La nécessité est indispensable à la liberté et réciproquement, comme l'immobilité au mouve-

1. « *Si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quæ est optimæ potentiæ respectu optimi objecti ; optima autem potentia est intellectus* » (S. Th. d'Aq. *Summ. Theol.*, I-II, q. III, a. 5).

2. « *Ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate, potest voluntatem hominis perfecte implere* » (*id.*, I-II, q. III, a. 1).

ment et réciproquement. Le contraire explique son contraire. La nature de notre volonté comporte une inclination nécessaire qui engendre une inclination libre. « La capacité intime de la volonté pour le bien absolu et parfait lui permet d'en accepter quelque image imparfaite, mais ne lui permet pas d'en être satisfaite complètement, et, par suite, lui laisse le pouvoir de s'en détourner » (*id.*, 372).

Ainsi, la synthèse entre le déterminisme et la liberté, nous la trouvons en nous plaçant au point de vue exclusivement phénoménal, en nous plaçant simultanément au point de vue phénoménal et nouménal, en nous plaçant au point de vue exclusivement métaphysique. Le métaphysique est le seul réel, et, métaphysiquement, nous sommes libres. Le déterminisme n'a de réalité suprasensible que dans le rapport de l'homme à Dieu. Mais d'hommes à hommes, ou des hommes aux choses, le déterminisme n'est plus qu'une apparence sensible, une illusion de phénomènes envisagés par l'analyse sous les catégories d'espace et de temps.

Comment donc expliquer (1) l'irresponsabilité du délire ou de la folie ? et que notre volonté, notre liberté est plus ou moins grande, plus ou moins forte, plus ou moins efficace, suivant les circonstances et suivant les individus ? Si nous étions doués de cette liberté supraphénoménale, elle n'aurait pas de

1. Par le rejet de cette difficulté, la deuxième objection justement adressée à Kant perd, dans notre théorie, toute portée.

degré, partant, il n'y aurait pas de mesure dans la responsabilité morale et l'on ne rencontrerait pas des individus plus volontaires, plus énergiques que d'autres.— La solution est la suivante : notre pensée se meut dans le monde phénoménal ; or, les conditions sensibles mises à son exercice la contraignent à se percevoir à travers l'analyse, le temps, l'espace, et l'apparent déterministe qui en découle. Dès lors, et c'est ici que la théorie conciliatrice de M. Fouillée trouve sa place, nous agissons librement parce que nous avons conscience de notre liberté ; par conséquent notre liberté est d'autant plus forte que cette conscience l'est elle-même ; cela explique la diversité des volontés individuelles ; et aussi que la liberté s'évanouit dans le délire, s'affaiblit ou disparaît dans le sommeil, puisque le délire s'accompagne d'inconscience, et le sommeil, soit de conscience faible, soit d'inconscience totale. De plus, les actions personnelles, abstraites les unes des autres et considérées analytiquement par la réflexion, s'influencent artificiellement : d'où les obstacles apportés à la volonté par l'habitude ou par la violence des désirs.

L'homme est donc doué de liberté. Mais, étant à la fois personne et nature, il éprouve des aspirations divergentes dont celle-ci et celle-là sont le foyer, L'âme, étant intelligente, cherche le vrai, et, étant volonté, veut le bien. Mais le corps entrave cette ascension vers Dieu qui est le bien et la vérité par essence. Entre ces inclinations opposées, le choix s'impose, et la liberté est l'instrument par lequel le

choix s'effectue. L'âme « tient par la dignité de son essence et de ses facultés la tête de la nature ; mais la concupiscence peut se révolter contre elle. Son devoir est d'en triompher, et Dieu l'aide, à cet effet, de l'efficace de ses secours naturels. Quant au corps, il obéit à la loi des composés qui, de leur nature, tendent à se dissoudre sous l'action des forces désassimilatrices, d'où la passibilité et la mort. » (Le P. Monsabré, *Conférences de Notre-Dame*, 28e confér., Carême de 1877. p. 183).

Plaçons-nous à l'origine spécifique, et supposons l'homme simplement doté de facultés naturelles. Il est bon, puisqu'il n'a encore commis aucun mal, et sa nature est bonne, car « elle répond à sa destination » (Naville, *Le problème du mal*, 170). C'est un état d'innocence, mais non pas encore de perfection, car « son esprit est une puissance et sa loi est de se réaliser par son propre acte, de se faire et de se parfaire » (Naville, *id.* 173). Dans quel sens se dirigera-t-il librement ? Un choix s'impose : l'homme évidemment entre dans le plan général de l'univers; comme ses désirs le sollicitent en des sens opposés, il y a lieu à option entre ces appels contradictoires ; les actes qui le font cadrer harmonieusement avec l'évolution des choses expriment la loi morale proposée à l'acceptation spontanée de sa volonté ; si au contraire « la volonté créée veut se constituer à l'égard de la loi dans l'état de pleine indépendance, c'est-à-dire veut devenir sa propre loi,... ses actes, quels qu'ils soient, seront des

actes de désordre, puisque ce seront des actes accomplis en contravention de la loi qui est l'ordre par essence » (*id.* 180). Si l'homme veut constamment le Bien parfait, si, à mainte reprise, il triomphe des sollicitations mauvaises, il accomplira la loi par habitude ; cela deviendra pour lui une nécessité de nature ; il aimera la loi morale, et l'objet de son amour sera aussi celui de sa volonté. Le mal reste alors, *positis ponendis*, « une possibilité métaphysique, mais il devient moralement impossible... A partir de la liberté de choix, la volonté, par cela même qu'elle choisit, peut ainsi faire un un choix qui devient définitif, et la lutte cesse dans le triomphe... Partir du mal simplement possible, c'est-à-dire de l'état d'innocence, et, par l'effort de l'être libre qui résiste au mal possible, anéantir (1) cette possibilité même pour arriver à l'état de perfection, ou de sainteté, caractérisé par le fait que la liberté s'est donnée au bien : tel devait être le déploiement de la vertu. Si la volonté fait à chaque moment ce qu'elle doit faire, elle obtient enfin un triomphe définitif sur la possibilité du mal. Le mal n'a pas paru ; le mal est devenu moralement impossible, sans avoir jamais été détruit, parce qu'il n'a jamais été réalisé » (*id.* 176).

L'homme, doué simplement de ses facultés normales, aurait donc été bon. Certes il eût connu la concupiscence. Mais l'effort persistant de sa volonté aurait été capable d'en triompher. En renouvelant une

1. Il faudrait dire plutôt : chercher à anéantir.

résistance réitérée aux assauts du mal, il eût passé « de la forme inférieure de la liberté : la puissance de choisir, à la forme supérieure de la liberté : l'état d'une âme qui fait tout ce qu'elle veut ». (*id.*) L'habitude du bien était affermie en l'homme. Il s'élevait de l'état d'innocence à l'état de perfection. Et il s'était parfait lui-même, se développant par le jeu de sa volonté. L'économie d'un tel plan aurait été encore merveilleuse. L'homme aurait été élevé au rôle de collaborateur de la création, comme agent de son développement et comme devant la parachever par ses propres efforts. On comprend que nous eussions pu être créés en cet état de nature. La bonté infinie de Dieu aurait eu lieu d'être satisfaite. Aussi l'Eglise a-t-elle condamné la 55e proposition de Baïus : « Dieu n'aurait pas pu créer l'homme dans l'état où il naît aujourd'hui ». D'ailleurs, en cet état de nature, une chute était possible. L'homme pouvait passer de l'innocence à l'imperfection. Il pouvait opter pour le mal, comme pour le bien. Le fait d'être libre constituait pour lui une tentation permanente de mésuser de sa liberté pour prendre pleinement conscience de celle-ci.

Mais ces déductions rationnelles reçoivent de l'enseignement révélé une lumière incomparable. D'après la doctrine catholique, l'homme n'a pas été créé en l'état de pure nature. Par l'effet de son amour, Dieu a voulu y ajouter un don supplémentaire et purement gratuit, « une grâce singulière de perfection et de sainteté qui pénétrait dans sa source la nature

humaine et lui communiquait tous les privilèges de l'intégrité. Soumise à Dieu par la justice, l'âme, dégagée de l'enveloppement des sens, marchait à l'aise dans les lumineuses régions de la vérité, et régnait en maîtresse absolue sur les appétits. La surnaturelle vigueur qu'elle recevait des embrassements de Dieu descendait jusqu'aux éléments corruptibles de la matière, et leur servait de bouclier contre la souffrance et la mort. Mais... tout dépend de la grâce de sainteté. Tant que cette grâce persévère, point d'ignorance, d'erreur, de concupiscence, de souffrance, de mort. Si elle vient à disparaître, science imperturbable, empire de la raison sur les passions, impassibilité, immortalité, tout disparaît avec elle. Il ne reste plus que la nature avec les principes essentiels à sa constitution ». (Le P. Monsabré, *id.*, 184-185).

Le premier couple humain fut donc créé, non dans le simple état de nature, mais dans un état préternaturel, et élevé à l'ordre surnaturel. Schrader (1) définit ainsi ces deux termes : « Préternaturel : dons au-dessus des exigences strictes de la nature humaine, mais ne la faisant pas entrer dans un ordre supérieur. Surnaturel : Communications divines dépassant de beaucoup les exigences du sujet auquel elles sont accordées, mais n'étant pas en dehors de ses aptitudes. »

Voilà le surplus miséricordieusement octroyé à Adam et Eve. La grâce originelle de justice et de

1. Cité par le chanoine Duilhé de Saint-Projet, *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, p. 453, note 1.

sainteté constituait un don surérogatoire. Mais, s'ils en furent investis gratuitement, le maintien de cette faveur fut subordonné à leur mérite. Une épreuve était nécessaire : « Tu mangeras du fruit de tous les arbres du paradis, mais le fruit de l'arbre de la science du bien et du mal, tu ne le mangeras pas, car, le jour où tu le mangeras, tu mourras de mort. » (Genes., cap. II, 16. 17). « Deux choses ressortent clairement de cette défense : c'est que l'homme est libre, et que Dieu est maître. » (Le P. Monsabré, 27e *confér.*, p. 116). « Révéler à l'homme son pouvoir, obtenir de lui une preuve extraordinaire de son obéissance et de son amour, cimenter par cette preuve l'union intime du Créateur et de la créature, faire de l'homme, revêtu de la gloire du mérite, l'ouvrier de sa grandeur et de sa félicité, tel est le but de l'épreuve imposée à notre premier père. » (*id.*, 117). Il était en effet « plus convenable et plus digne » que l'homme, être intelligent, fût « l'ouvrier de sa propre grandeur et de sa propre félicité. » (*id.* 120).

On sait que la faute fût consommée. Alors, la menace divine : « *morte morieris*, tu mourras de mort », s'accomplit. Le premier homme perd les dons surnaturels de justice et de sainteté, et en même temps les dons préternaturels comme par exemple l'exemption de la souffrance, « l'harmonie de son être est dissoute, et ce désordre devient propre et inhérent à toute créature issue de son sang, parce qu'il affecte la nature elle-même. » (*id.*, 186).

« Nous pouvons donc définir le péché originel, quant à son essence, la privation de la grâce primordiale accordée à la nature humaine dans la personne d'Adam ; quant à ses conséquences directes, la suppression des privilèges d'intégrité résultant de la pénétration de la grâce, et par conséquent le retour de tout notre être à la pure nature. Il n'y a rien de plus. » (*id.*) Comme l'homme de la pure nature, l'homme déchu subit l'ignorance, l'erreur, les révoltes de la concupiscence, les souffrances, la mort. « Mais l'homme déchu n'est ni plus faible pour le bien, ni plus incliné au mal que l'homme de la pure nature. Le péché originel le prive de ce qui eût fait sa gloire et sa force; il n'ajoute aucune qualité vicieuse aux principes constitutifs de son être. » (id., 187).

La doctrine catholique est très ferme sur ce point : le péché originel a seulement affaibli notre nature (1) et détruit ces dons supplémentaires qui lui avaient été gratuitement surajoutés. « Le genre humain a perdu, dans la personne de son chef, le don qu'il avait reçu du ciel, la sainteté et la justice; il a été livré à lui-même, rabaissé dans l'état de nature pure, réduit à sa propre misère : c'est en cela que consiste le péché originel (2) ». (Saint Anselme

1. « *Totum Adam per illam prevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse* ». (Concile de Trente, Décret n° 1, 5e session).

2. Mais avec le devoir subsistant de tendre à sa fin surnaturelle. — Il eût été également plus exact de dire : c'est en cela que consiste *l'effet* du péché originel.

de Cantorbéry, *De Concept. Virg. et origin, peccat.*, VII). « La justice originelle formait un don que la grâce avait accordé surnaturellement à toute la nature humaine dans son représentant, mais que le chef de notre race perdit pour son premier péché ». (S. Th. d'A., *Summ. théol.*, 1a 2ae, *quæst.* LXXXI, a. 2). « Le péché originel est un état de désordre provenant de la dissolution de cette primitive harmonie qui était la raison même de la justice originelle ». (*id.*, *quæst.* LXXXII, a. 1). « Sitôt que le premier père eut perdu l'apanage qu'il avait reçu du ciel, il ne put le transmettre à ses descendants, et voilà pourquoi tous naissent privés de la justice originelle et soumis à la concupiscence ». (Mœhler, *Symbolique*, vol. III). « Le péché, dit Scot, n'est que la privation de la justice originelle ». (Scotti *tract.* X, *quæst.* XIII, § 5, p. 684). « Le péché originel, écrit le cardinal Gotti, est la privation de la sainteté, c'est-à-dire de la grâce et de la charité originelles du premier homme. Ce péché n'est pas en nous un acte, mais un état. Son idée implique une privation plutôt qu'un élément positif ». (Cité par l'abbé Mérié, *La chute originelle et la responsabilité humaine*, p. 49). « Toute difficulté intérieure pour bien agir, née du péché originel, a son principe dans l'une de ces causes : l'ignorance, la concupiscence, la corruption du corps. Mais ces trois infirmités ne sont pas plus grandes dans l'homme déchu qu'elles ne l'eussent été dans l'homme à l'état de nature, bien que leur cause ne soit pas la même dans les deux

cas. Donc, la difficulté de faire le bien n'est pas plus grande, elle a seulement une cause différente et un caractère particulier. L'ignorance actuelle n'est que la privation de la foi ; la concupiscence n'est que la privation du secours divin qui réglait et enchaînait l'appétit sensitif ; la mort n'est que l'effet de la nature de notre corps qui, dans les deux états, eût été formé de parties hétérogènes et doué de qualités contraires. Donc aucun de ces chefs ne peut nous faire conclure qu'il nous soit plus difficile à l'état déchu qu'à l'état de nature de pratiquer le bien ». (Suarez, *Proleg.* IV, *De stat. hum. natur.* cap. VIII, tom. VII). « L'état de l'homme déchu ne diffère pas plus de l'état de nature pure qu'un homme complètement dépouillé ne diffère d'un homme nu. Son ignorance et ses infirmités n'eussent pas été moins profondes à l'état de pure nature. Notre corruption n'est donc pas l'effet de la privation d'un don naturel, ni d'une qualité morbide dont l'âme est affectée ; elle n'est que le résultat de la privation des dons surnaturels causée par la faute d'Adam. Telle est l'opinion générale des docteurs scolastiques anciens et modernes ». (Bellarmin, *Controv. de gratia primi hom.*, c. V, § 12). « L'homme, à l'état de nature déchu, sans péché actuel, n'est pas plus faible pour faire le bien qu'il ne l'eût été à l'état de pure nature. Dans ces deux états, il a les mêmes forces, une égale difficulté pour bien agir, une égale inclination au mal : car, dans les deux cas, il est privé des dons surnaturels, sollicité par des appétits contraires, et troublé par des causes extérieures. De telle sorte que, d'après de grands théologiens, l'homme déchu diffère de l'homme à l'état de pure nature comme un homme dépouillé diffère d'un homme nu. Celui-ci n'aurait jamais eu les dons surnaturels, celui-là en est privé en punition de la faute originelle. Telle est l'opinion de Cajetan, de Conrad, de Médina, d'Aravius, de Marcus a Serra, de Gabriel de Saint-Vincent et de Soto. Et telle est l'opinion de Scot, de Valentia, de Bellarmin, de Suarez et de Curiel ». (Gonet, *Clyp. Théol. Thomist.*, tom. II, disp. 4, *De stat. naturæ laps.*, § II).

L'opinion, qui voit dans le péché originel une cause positive de mal, est hérétique. Calvin et les Jansénistes l'ont professée. Nous aurions, à la suite du péché originel, perdu notre libre arbitre. La théorie protestante est dominée par l'idée de prédestination : Dieu fait les hommes bons ou mauvais, destine par avance les uns au bonheur éternel, les autres aux supplices sans fin. Luther a exposé cette thèse dans un ouvrage qui porte ce titre signficatif ; « *De servo arbitrio* ». Calvin écrit : « La volonté est dépouillée de liberté et nécessairement entraînée au mal.... La nature de l'homme corrompue, qui ne produit rien qui ne soit digne de condamnation, en se perdant et minant l'homme, a corrompu tous ses biens » (*Institution de la religion chrétienne*, ps. 161, 175, 771. Edit. de 1562). « Le péché originel est une corruption et perversion héréditaire de notre nature, laquelle étant épandue sur toutes les par-

ties de l'âme, nous fait coupables premièrement de l'ire de Dieu, puis après produit en nous les œuvres que l'Ecriture appelle œuvres de la chair.... Par quoi, ceux qui ont défini le péché originel être un défaut de justice originelle, combien qu'en ces paroles ils aient compris toute la substance, toutefois ils n'ont suffisamment exprimé la force d'icelui : Car notre nature n'est pas seulement vide et destituée de tous biens, mais elle est tellement fertile en toute espèce de mal qu'elle n'en peut être oisive » (*id.*, édit. Baum, I, 293). Les Jansénistes enseignent que, depuis la chute, la nature humaine est corrompue dans son essence, et que l'homme déchu est incapable de faire le bien (1), s'il n'est pas investi de la grâce accordée arbitrairement par Dieu. (V. Jansénius, *De statu naturæ lapsae*, lib. III, cap. II).

Or, on a répondu avec raison que le péché originel n'a pu produire l'infection radicale de toutes nos facultés, puisque l'homme, demeurant doué de liberté et toujours susceptible de recevoir les secours de la grâce, peut parvenir à vaincre ses passions et à pratiquer la vertu. L'essence même de notre nature consiste d'ailleurs en une âme spirituelle. Comment pourrait-on dire que la substance de notre âme a été corrompue ? « L'âme est une substance simple et inaltérable qui ne doit son existence qu'à

1. Surnaturel : oui. Naturel : non. L'homme déchu demeure capable de faire le bien naturel, mais il est incapable de faire le bien surnaturel. Les Jansénistes n'ont pas fait cette distinction.

la tout puissance de Dieu. Il nous est impossible de concevoir que ce qui est simple puisse se corrompre, ni que ce qui provient directement de Dieu soit substantiellement mauvais » (*Le P. Monsabré*, 28[e] Confér. p. 171).

On voit maintenant ce qu'il faut penser de l'objection suivante : « On a supposé que la première faute de l'homme, ayant changé radicalement sa nature, a fait de lui un être mauvais, de bon qu'il était auparavant. Rien n'est moins prouvé... » (Barrier, *Principes de Sociologie*, I, 298). Cette supposition a été faite par Calvin et Jansénius. Mais l'Eglise n'y souscrit pas. « Il paraît impossible de soutenir, conclut M. Barrier, même au point de vue de la doctrine du péché originel, que le mal soit en nous inhérent à notre nature et à notre naissance. En vertu d'une disposition organique, nous avons une tendance au bien plus ou moins forte, qui, si affaiblie qu'elle soit, n'est pas un mal absolu et indélébile... et qui, en augmentant ou en diminuant, ne peut jamais, en définitive, changer radicalement la nature de l'être humain.... Telle est la seule explication de la tache originelle que la raison puisse admettre » (*id.*, 301). Mais c'est aussi la seule qu'enseigne l'Eglise. Les conclusions du fouriériste que nous citons sont conformes aux conclusions catholiques. Du péché originel résulte pour l'homme, non un mal positif, mais simplement la privation d'un bien plus grand et qu'il doit avoir. Avant la faute, Dieu

avait surajouté à la nature humaine, à titre de don gratuit, une série de privilèges. Le maintien de ces faveurs était attaché à l'obéissance. Cette obéissance faisant défaut, ces grâces, qui étaient venues par surcroît, disparaissent et l'humanité se trouve en l'état normal que lui assignait sa nature. Quel est cet état normal ? Pour cette vie terrestre (1), celui d'une lutte contre soi-même et contre les éléments. L'homme doit acquérir par ses efforts personnels le bonheur dont il rêve. Il a un pouvoir de choix : il doit en user pour vaincre le mal par ses propres efforts. La terre est stérile, les éléments sont hostiles, les animaux sont des fauves : l'homme luttera contre cette conjuration de tout ce qui l'entoure, et, grâce aux facultés qui lui ont été dévolues, il s'asservira par un long et incessant progrès la nature tout entière. En cela, l'homme, fait à l'image de Dieu (*Genèse*), est en quelque manière, comme Dieu lui-même, un créateur : il collabore au plan divin et il parachève l'œuvre divine, il est l'associé de Dieu dans la confection et la gestion d'un ouvrage commun. Ainsi donc, même privé de ce surcroît de puissance dont il était comblé avant la première faute, l'homme, dans la plénitude de sa nature normale, est investi d'une fonction merveilleuse, d'une mission sublime. Les maladies, la

1. Ici je fais abstraction de notre fin surnaturelle pour laquelle nous avons toujours le secours de la grâce. Je ne considère que l'assistance naturelle fournie à l'homme par la Providence pour ses fins naturelles.

douleur, la nature en rébellion peuvent l'assaillir : il domestiquera les éléments révoltés, et des choses créées, il fera ses servantes. C'est là son suprême mérite et la preuve de son extraordinaire puissance. Sans doute il a mis de longs siècles pour atteindre cet âge de découvertes surprenantes qu'est le nôtre, et ce ne sont là que des prémisses. Mais, même dépouillé, même couvert de peaux de bêtes, subissant la faim et le froid, disputant une existence misérable aux périls du jour, aux terreurs de la nuit, il était roi encore ; non pas certes à la manière d'un souverain fainéant, esclave des serviteurs qui le nourrissent et le gouvernent, docile à la lente allure des bœufs endormis ; mais à la façon de ces rudes conquérants qui, partis d'une île inféconde ou du brûlant désert, sauront par leurs propres forces se tailler un empire, se dresser un trône, et, de leurs mains vaillantes, placer une couronne sur leur tête. A coup sûr, c'est au prix d'efforts immenses que l'homme peut atteindre à ce but suprême, et la douleur et l'erreur traversent trop souvent son chemin. Mais n'est-ce pas là la rançon de sa terrestre souveraineté ? Et aussi n'y a-t-il pas, dans cette responsabilité toujours en jeu et dans ses conséquences variées toujours possibles, la marque de sa nature supérieure, puisque par sa raison et par sa liberté, s'élevant au-dessus de tous les autres êtres créés, il acquiert l'indépendance et se fait autonome. En vérité, n'est-il pas un petit absolu, et, en un certain sens, une cause première ?

Le péché originel n'a donc amené que la privation de l'état tout spécial de justice primitive (toujours avec la conséquence de la privation des dons préternaturels). L'homme, doté d'une surnature sainte, est rendu à sa nature simplement bonne. Dès lors, il a dû subir les assauts de la concupiscence. Celle-ci apparaît ainsi comme la conséquence de la première faute. De là une difficulté : comment la tentation a-t-elle pu naître et la faute être commise, puisque le premier homme ne connaissait pas la concupiscence ? Comment, dit M. Janet, le péché originel « eût-il été possible sans tentations, sans passions, c'est-à-dire sans vices ? C'est l'orgueil, dit-on, c'est la curiosité indiscrète, c'est l'esprit de révolte, c'est la complaisance de l'homme pour la femme. Qu'est-ce que tout cela, si ce n'est la concupiscence elle-même ? La concupiscence, que l'on considère comme une des conséquences du péché, en est donc en réalité la source ; c'est elle qui l'explique, au lieu d'être expliquée par lui. » (Janet, *Les Problèmes du XIXe siècle*, p. 477.)

Réponse. — 1° A cette objection, produite par les pélagiens, (car les objections modernes n'ont pas le mérite de la nouveauté et ne manifestent de la part de leurs auteurs que l'ignorance des réfutations dont elles ont été dès longtemps l'objet), St Augustin faisait cette réponse qu'a reproduite le théologien Berti. On dit que la concupiscence a précédé la faute puisque, avant de manger le fruit défendu, Eve a désiré le manger, désir qui est la concupiscence. « Il faut répondre, pour réfuter cette objection : la volonté mauvaise de croire à la ruse du serpent s'éveilla d'abord en Eve, et c'est à la suite de cette volonté mauvaise que se manifesta la concupiscence qui lui fit désirer le fruit défendu (1). C'est ce qu'écrit le saint Docteur. *Ultima objectio eliditur respondendo præcessisse in Eva malam voluntatem, qua serpenti subdolo crederet, et consecutam malam concupiscentiam, qua cibo inhiaret illicito; ut scribit sanctus doctor. Opera imp.*, lib. IV, cap. LVI » (Berti, *De Theolog. Discipl.*, lib. XII, c. XIII).

2° Comment donc expliquer cette volonté mauvaise ? Elle était donc possible, avant la concupiscence ? Oui, car si en Dieu la volonté, étant identique à la loi, ne peut s'en écarter, en toute créature au contraire, la volonté, étant distincte de la loi, peut se conformer à elle ou la violer. L'homme, l'ange, peuvent toujours pécher, Dieu seul ne le peut pas. C'est ce qu'exprime saint Thomas : « Si l'on considère la nature de l'ange ou d'une créature raisonnable quelconque, le péché est toujours possible... La raison en est que, pécher, c'est faire un acte qui n'est pas conforme à la rectitude qu'il devrait avoir. Seul, ne peut pas ne pas se conformer à la rectitude, l'acte qui s'identifie avec la règle... Or, seule, la volonté divine est identique à la règle... Donc, seule, la volonté divine ne peut pas ne pas pécher. Dans la volonté de toute créature, à raison

1. C'est-à-dire qu'elle portait en elle, *in radice*, la tentation, qui ne demandait qu'une occasion pour naître.

de sa nature même, le péché est toujours possible » (S. Th. d'Aq., *Summ.*, pars Iª, q. LXIII, a. 1).

3° Par quel mécanisme cette volonté mauvaise a-t-elle apparu ? Comment cette liberté s'est-elle écartée de la règle, provoquant ainsi la concupiscence ? M. Naville a donné du récit de la Genèse un superbe commentaire interprétatif : « Dans l'entière pureté du cœur, il existe une tentation inhérente à la volonté et qu'on ne peut pas supprimer sans supprimer la volonté elle-même ; de manière qu'une volonté libre étant supposée, avec un cœur absolument pur, cette tentation là, mais celle-là seule, existera. Or cette tentation existe. Quelle est-elle ? La tentation de la liberté. Une puissance libre et créée se sent, comme puissance, un principe d'action ; mais, comme créature, elle n'est pas et ne peut être dans une indépendance absolue ; elle se trouve en présence de la loi universelle, ou de Dieu, dont la loi exprime la volonté. Or, de cette situation même résulte pour la puissance créée la tentation de méconnaître les conséquences de sa position de créature et de faire sa propre loi à elle-même, en rejetant la loi qui la soumet à Dieu. C'est la tentation de la révolte pure et simple » (*Le problème du mal*, p. 212-213). C'est, en somme, le désir de désobéir pour désobéir, afin de se prouver à soi-même sa liberté. Dans l'état d'innocence, l'homme faisait le bien ; mais il était libre ; or, comment se démontrer à soi-même sa liberté, sinon en rompant avec son habitude bonne par un acte volontairement contraire ? L'homme voulut le mal pour se dire libre. Et par là cependant il devait paralyser partiellement sa liberté en lui suscitant des obstacles inconnus. Ce devait être justice que ce châtiment. « Le fruit défendu à la saveur de la révolte. Enlevez par la pensée cette tentation là : il n'y a plus de mal possible. Mais où il n'y a plus de mal possible, il n'y a plus de liberté... Otez le choix entre l'obéissance et la révolte, et vous aurez tué l'être libre dans votre pensée. On demande parfois à Dieu la création d'un être qui ne pût pécher, c'est-à-dire qui fut *nécessairement* bon. On ne réfléchit pas que la nécessité exclut la liberté ; que là où il n'y a pas de liberté, il n'y a ni bien ni mal ; en sorte que l'idée d'un être nécessairement bon renferme une contradiction proprement dite. La chute primitive s'explique donc par une tentation qui est la seule inhérente à la puissance libre, la seule aussi qui puisse être transmise à la créature innocente, la seule qui puisse trouver un écho dans une volonté liée à un cœur pur ; et cette tentation s'exprime ainsi : « Tu seras ton Dieu à toi-même. » Toute autre tentation ne peut venir qu'après celle-là et être la conséquence d'une première adhésion de la puissance libre à la tentation inhérente à la liberté même. C'est pourquoi lorsque Milton, cherchant à remonter de la transmission du mal à son origine première, explique la révolte de l'archange rebelle par le désir d'une puissance qui veut avoir sa loi en elle-même et être affranchie de la domination du

maître de l'univers, il se montre bon philosophe en même temps que bon poëte » (*id.*, p. 214-215).

M. Janet répond : « Cette explication est ingénieuse, mais elle ne remédie à rien, car l'homme pouvait user de sa liberté pour le bien comme pour le mal, et il aurait eu également conscience de sa liberté dans les deux cas. Pourquoi s'est-il cru plus libre en faisant le mal ? (1) » (*Les Problèmes du XIXe siècle*, 478).— Nous venons de le voir : parce que, en continuant à faire le bien qu'il avait fait jusque là toujours, l'homme n'eut pas eu conscience de sa liberté ; jusqu'à la chute, il s'était toujours conformé à la loi divine ; il ne pouvait donc prendre conscience de sa liberté qu'en affirmant celle-ci par un acte non conforme à la loi. Or, en cessant de lui obéir, il cédait à une tentation qui est l'essence de la liberté puisque, sans cette tentation, la liberté n'existerait pas : « tentation inhérente à la liberté indépendamment de tout mauvais penchant du cœur ». (Naville, *id.*, 215).

Une autre objection prouve chez ses auteurs l'ignorance la plus complète de la théorie qu'ils critiquent. « Une créature qui n'existe pas, dit Bayle, ne saurait être complice d'une action mauvaise ». « Si la responsabilité dépend de la liberté, reprend M. Janet (*les Problèmes du XIXe siècle*, 479), comment puis-je être responsable d'une action que non seulement je n'ai pas faite librement, mais que je n'ai même

1. Est-ce que M. Janet ne ressent pas plus vivement la beauté d'un tableau par le contraste de ses imperfections ?

pas faite du tout ? » « Cette justice, qui déclare coupable celui qui n'a pas encore agi, c'est la vendetta barbare, ce n'est pas la justice des hommes éclairés. Elle n'est pas au-dessus de mon idée de justice, elle est au-dessous ». (*id.*, 481). « Rien n'est plus inconconciliable avec la justice que de faire peser la responsabilité morale de la faute d'Adam sur ses descendants. Nous ne sommes coupables ni comme auteurs ni comme complices ». (Barrier, *Principes de sociologie*, I, 297).

Cette critique est exacte, mais elle ne frappe que les pélasgiens, les jansénistes et les protestants. Les jansénistes nous estiment responsables de la faute d'Adam bien que nous ne l'ayons pas commise, puisque, d'après Jansénius, il peut y avoir responsabilité là où il n'y a pas liberté, par exemple responsabilité pour un acte commis sous l'empire d'une nécessité irrésistible : proposition pour laquelle il fut condamné par l'Eglise. Pascal commet cette erreur ; il conçoit le péché originel comme une faute imputable aux enfants d'Adam, et ne peut s'empêcher de s'écrier : « Rien ne choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne paraît pas seulement impossible, il nous semble même très injuste... Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine. Et cependant, sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mê-

mes. Le nœud de notre condition prend ses retours et ses plis dans cet abîme. De sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme ». M. Naville se fait aussi l'interprète de cette fausse conception : « Chacun de nous, en tant qu'homme, est solidairement responsable de la chute de l'espèce humaine. » (*Le Problème du mal,* 200). Le péché originel apparaît ainsi comme la faute collective de l'humanité. Pour adopter cette opinion, il faut admettre l'existence de l'entité humanité, ce qui est réaliser une abstraction, ou croire à la préexistence des âmes ; Leibnitz explique par là le péché originel ; mais, outre que l'Eglise a rejeté cette doctrine (1), la conséquence que l'on en tire est fausse, car nous ne préexisterions qu'à l'état de germes, non à l'état d'individualités libres, ayant usé de leur liberté et en demeurant responsables.

L'objection, que nous avons reproduite, n'atteint donc pas la théorie catholique du péché originel. Nous n'en sommes pas les auteurs. Il n'y a pas autant de péchés originels qu'il y a eu et qu'il y a d'hommes sur terre. Le péché originel n'est pas imputé à faute personnelle à chacun de nous. Il n'est imputé à faute personnelle qu'au premier homme qui l'a commis. Nous héritons seulement de la privation de justice originelle qui est résultée de la faute d'Adam. En chacun de nous, le péché originel n'est pas un acte, mais un état : « *Hinc frequentius cum*

1. V., sur ce point, Lotze, *Psychologie physiologique.*

S. Thoma admonimus, peccatum originale non esse actionem quamdam, *quæ maxime spectat ad personam, sed esse* privationem rectitudinis et sanctitatis » (de Rubeis, cap. LXVI). Le péché originel « ne serait-il point un acte de notre volonté ? un consentement donné au péché de notre premier père à l'heure même où nous prenons possession de la vie ? ou bien une complicité mystérieuse, réelle et actuelle de notre libre arbitre dans le libre arbitre d'Adam représentant et contenant sa postérité ? L'incrédulité affecte de nous prêter cette croyance, pour se donner vis-à-vis de nous l'avantage d'un superbe mépris et d'une vertueuse indignation... L'Eglise ne dit pas, l'Eglise n'a jamais dit que nous fussions personnellement coupables du péché originel. L'Eglise n'a jamais attribué à notre libre arbitre une complicité, je ne dis pas actuelle, mais même virtuelle ou interprétative dans l'acte volontaire et personnel par lequel le chef du genre humain a consommé sa déchéance » (Le P. Monsabré, 22e *Confér.*, p. 172). Le péché véritable, c'est le péché actuel. Chez Adam, le péché originel fut péché actuel. Chez les descendants d'Adam, c'est un péché de nature, c'est-à-dire transmis, et non de personne, originel et non actuel ; ce n'est même plus, à proprement parler, un péché, car qui dit péché, dit faute commise par un auteur responsable ; c'est seulement une tache, un état de privation.

En réfutant les objections adressées à la Doctrine, nous l'avons justifiée *rationnellement*. Le mode de

transmission du péché originel va nous permettre de le justifier *scientifiquement*. Ce mal négatif, qu'est la privation de l'état de justice et de sainteté primitives, nous est héréditairement transmis, *per originem*. St Thomas d'Aquin expose cette opinion (*Summ. theol.* Ia IIae, *quæst.* LXXXI, a. 1). Le Concile de Trente l'a consacrée : « Ce n'est pas, dit-il, par imitation que le péché d'Adam se multiplie ; mais, unique dans son origine, il se propage par transfusion, et devient propre à chacun de nous, *Adæ peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus inest unicuique proprium.* » Pour expliquer cet état de privation, dit le P. Monsabré, « il suffit d'appliquer à la race humaine la loi d'hérédité en vertu de laquelle un être ne transmet à ses descendants que ce qu'il est et que ce qu'il possède » (28e *Conf.*, p. 209). Le péché originel apparaît ainsi comme l'expression surnaturelle de la loi naturelle d'hérédité, de même que la loi d'hérédité est l'expression physique de la notion mystique de péché originel. La révélation divine démontre l'un, l'induction humaine démontre l'autre, et, par cette affirmation commune, la science sortie de l'homme et la science venue de Dieu prennent contact : elles se soudent dans un dogme commun. Dès lors, toutes les objections adressées au péché originel font choc en retour sur la loi d'hérédité, et les anathèmes impies, lancés contre la parole divine confondue avec les erreurs des hommes, frappent ce même savoir humain que l'on avait décrété infaillible. La science incréée et la science créée sont solidaires. Si le péché originel est un mythe, la science a failli en formulant la loi d'hérédité. Si la loi scientifique d'hérédité est vraie, la notion théologique du péché originel rencontre là sa vérification expérimentale. Que si l'on dit : nous constatons l'hérédité, mais nous ne la comprenons pas, — l'on aboutit simplement à cet aveu que les mystères révélés sont investis d'un caractère scientifique, et qu'il est, dans la science, des mystères qu'elle énonce mais qu'elle ne peut résoudre.

A l'origine spécifique, l'homme était donc bon. Mais cette bonté n'était pas nécessairement définitive ; son maintien était conditionnel, subordonné à l'emploi que l'homme ferait de son libre arbitre, à la direction qu'il imprimerait librement à son activité. Le péché originel n'était pas inné. Mais il était possible, et il a été commis et transmis. Innocent au début, l'homme s'est corrompu. La concupiscence, éveillée, s'est affermie de toutes les complaisances coupables. Les sollicitations impérieuses sont le lot de tout enfant qui vient au monde. Il naît marqué pour la lutte, car « il y a deux natures en nous, l'une bonne, l'autre mauvaise » (Pascal). Et la liberté, qui fut l'instrument de notre ruine, devient l'espérance et la source naturelle de notre relèvement.

CONCLUSION

On le voit maintenant : en naissant, l'homme n'est pas bon, pas même neutre ; il est doué d'inclinations diverses, parmi lesquelles de mauvaises tendances. Avant que le milieu social n'ait influé sur lui, l'homme est déjà fait ; étant libre, il pourra plus tard, de lui-même, se refaire, diriger en un certain sens son développement. Or la société est faite du groupement des individus ; elle en recevra donc sa marque ; elle sera ce qu'on la fera ; elle deviendra ce que nous deviendrons. Nos actes n'auront pas seulement des conséquences immédiates, circonscrites au temps présent ; par la voie de la génération, ils se propageront au-delà de nous-mêmes et engageront l'avenir. L'hérédité transmet ce qu'on lui confie, le bien comme le mal. Considérée en elle-même, elle est éminemment conservatrice des vertus comme des tares. Elle prépare donc les progrès comme les déchéances. C'est un agent d'amélioration ou de décadence. Elle est utile ou nuisible. L'hérédité, en elle-même, est quelque chose de passif : c'est un commissionnaire consciencieux, un scrupuleux exécuteur d'ordres reçus, un intermédiaire de confiance. On peut l'imaginer comme une canalisation : elle conduit ce que l'on met de-

dans. De là, la nécessité d'y mettre le plus possible de bonnes choses. Ici apparaît le rôle actif, créateur, de l'hérédité. Elle incorpore le nouveau qu'on lui impose. L'individu est l'agent de cette acquisition, le propulseur de cette action augmentée. Le progrès, maintenu et accumulé par la transmission héréditaire, a donc son point de départ, sa source, son origine, dans l'innovation de chacun de nous. Chaque homme est initiateur de progrès ou de décadence, il crée ou il ruine, dans la mesure où il jette dans la voie héréditaire une puissance de bien ou un fardeau de mal. Le progrès et le regrès apparaissent ainsi comme ayant dans l'individu leur cause première, leur raison essentielle, féconde. Une force héréditaire vertueuse n'est conservable que par la non adjonction d'habitudes acquises contraires. Une force héréditaire vicieuse n'est réformable que par la substitution, à ces tendances répréhensibles, d'une volonté droite. Donc, le progrès n'est possible que par l'individu, assez vigilant pour conserver ce qui est bon en lui, assez persévéramment énergique pour éliminer ses aspirations coupables. De là, l'importance capitale du travail de réforme de l'individu, de l'œuvre de redressement qu'il doit accomplir sans trêve sur lui-même. C'est une haute mission et une responsabilité lourde qui de ce chef nous incombent, car, en nous améliorant, nous améliorons, pour le présent et pour l'avenir, la société elle-même. Si nous restons mauvais, nous fausserons les ressorts de la société meil-

leure que l'on prétendra nous donner ; nous paralyserons les effets d'une réforme sociale ; la réforme de la société sera vaine, si l'homme ne s'est pas d'abord réformé lui-même. En ce sens, il est vrai de dire que la question sociale est une question morale.

DEUXIÈME PARTIE

POSITION DU PROBLÈME : SUFFIT-IL QUE L'HOMME TRAVAILLE A SE RÉFORMER LUI-MÊME ?

POSITION DU PROBLÈME

Mais suffit-il que l'homme travaille à se réformer lui-même ? S'il trouve, en lui, des obstacles qui entravent son perfectionnement, ne trouve-t-il pas aussi, hors de lui, une force mauvaise qui neutralise ses plus sincères efforts ? Le problème moral et le problème social affirment ici une fois de plus leur étroite connexité. Si, parce que la société s'y oppose, l'homme ne peut accomplir le bien, il y a tout lieu de craindre qu'il ne cesse même d'en faire l'objet de ses désirs. Est-il donc vrai qu'il y ait, dans le monde économique, de puissants adjuvants aux sollicitations du mal ? Est-ce que certaines formes sociales ne multiplient pas les barrières qui nous empêchent de courir droit vers le bien ? Si les institutions se posent parfois ainsi en ennemies de la règle des mœurs, il est vrai de dire que la question morale devient vraiment une question sociale. Si nos efforts individuels sont brisés trop

souvent par la résistance collective de la société, il faut en toute hâte porter sur elle une main réformatrice, ou nous résoudre à ne point devenir meilleurs.

CHAPITRE PREMIER

ÉTUDE HISTORIQUE DE LA THÉORIE AFFIRMANT QU'IL SUFFIT A L'HOMME DE TRAVAILLER A SE REDRESSER LUI-MÊME.

Gardons-nous, disent les économistes optimistes, de toucher à notre régime économique basé sur la libre concurrence des intérêts particuliers. Il y a harmonie préétablie entre ces intérêts privés et l'intérêt général. Celui-ci reçoit toute satisfaction par le libre épanouissement de ceux-là. La société apparait ainsi comme la meilleure possible. Elle ne saurait donc être rendue responsable de nos défauts, ni être l'objet d'une réforme.

Supposer que la société la plus parfaite doit sortir du libre jeu des activités humaines, c'est supposer, semble-t-il, que, l'activité des hommes mettant en jeu seulement des éléments parfaits, leur nature est excellente. L'école de J.-B. Say, Dunoyer, Bastiat, n'a jamais éprouvé ces préoccupations spéculatives. Elle prétend constater que l'individu suit toujours et exclusivement son intérêt personnel, que la concurrence surexcite la production des richesses, que l'accord entre les besoins des consommateurs et

l'activité des producteurs est constant, et elle s'en tient là. Il lui suffit de croire que tout va bien.

Les sociologues évolutionnistes de l'école spencérienne ont systématisé cette apologie du laisser faire. L'étranglement des faibles est la loi universelle : elle s'applique au monde social, de même qu'elle régit le monde inorganique, le règne végétal et l'animalité. Il est donc vain de chercher à s'y soustraire. Et ce serait néfaste, si c'était possible, car la lutte pour vivre est le principe du progrès. C'est le combat sans trêve qui, se terminant par l'extermination des mal doués, assure l'apparition des meilleurs, la survivance et la propagation des espèces supérieures, dans chaque espèce la prédominances des fortes races, dans chaque race la production des types individuels les plus beaux. Ce mécanisme de l'évolution est nécessaire, et il est bien faisant. Nous devons simplement nous efforcer d'assurer son fonctionnement facile, en supprimant toutes les entraves par lesquelles nos préjugés ont pu jadis paralyser l'action de la concurrence la plus absolue. L'intervention législative dans les affaires privées est un mal, car elle affaiblit les effets d'une activité que les conseils de l'intérêt aiguillonnent. La philanthropie constitue une pratique détestable, car elle met les faibles à la charge des forts, elle perpétue les organismes physiquement mal constitués, et, en soutenant les vaincus de la vie, elle apprend à ceux qui combattent que l'on peut compter sur d'autres que soi-même. Elle « aide les moins

méritants à se propager, en les affranchissant de la mortalité à laquelle les vouerait naturellement leur défaut de mérite » (Spencer, *Introduction à la science sociale*). Autant de causes de ralentissement du progrès. Que l'Etat s'abstienne : nous saurons bien nous enrichir, et cela suffit pour être honnêtes. Que l'altruisme s'efface : on obtient mieux le but et plus vite, lorsqu'on ne pense qu'à soi.

Les économistes et sociologues optimistes, comme les réformateurs libertaires, estiment donc qu'il y a lieu de laisser agir les individus suivant leurs impulsions natives. Mais les premiers pensent que cela est dès maintenant possible, dans le milieu social actuel ; les libertaires, que cet abandon aux impulsions naturelles suppose la réforme préalable du milieu. De plus, les premiers rapportent toutes nos impulsions au seul intérêt individuel : les seconds font plus riche le clavier de nos désirs, de nos passions maîtresses. Les uns et les autres affirment aussi que l'harmonie résulte de la libre expansion des instincts individuels. Mais les optimistes affirment cette harmonie réalisée, tandis que les novateurs l'attendent. De plus, les libertaires croient en l'excellence de ces instincts, parce que la nature humaine est bonne. Au contraire, les optimistes, et nous allons le mieux souligner encore, ne manifestent qu'une médiocre admiration pour notre nature : les uns, les moralistes, pensent qu'il y a des défauts, mais susceptibles d'être corrigés par l'effort persévérant de la volonté que guide la loi morale ; pour les

autres, les orthodoxes purs, si ces vices ne disparaissent pas, il n'y a pas lieu de s'en préoccuper, car, tant que la production est abondante, l'industrie prospère, la richesse en voie de croissance, tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes, la morale étant peu de chose auprès de l'économique, et l'observation du laisser faire étant la première et la plus grande des vertus.

Les optimistes fervents s'attachent à démontrer que l'économie politique, non seulement est conforme à la morale, mais qu'elle est même toute la morale.

Quelle est, en effet, l'essence de notre nature?

Elle se résoud dans la recherche du plaisir et la crainte de la douleur ; toutes nos actions sont inspirées par ce mobile fondamental de l'intérêt égoïste : « A quelque degré que se trouve placé un être vivant dans l'échelle de la création, il est gouverné par ce mobile. Il fuit la peine et cherche le plaisir » (de Molinari, *Notions fondamentales d'économie politique*, p. 3). Pour vivre, il faut s'assimiler certaines forces que la nature recèle. Leur assimilation est une jouissance. Mais leur découverte implique un travail, c'est-à-dire, une dépense de forces, laquelle est une souffrance. De là la recherche du moyen d'obtenir le plus possible en dépensant le moins possible : « c'est la loi d'économie de forces » (*id.*). Et comme les individus et les espèces possèdent à des degrés inégaux l'intelligence et l'énergie, les mieux doués l'emportent sur les autres et les éliminent : « c'est la loi de la concurrence » (*id.*), par laquelle survivent « les plus aptes à remplir la fonction dévolue à l'espèce » (*id.*). Ces lois sont donc essentiellement avantageuses (1). Il faut s'appliquer à les connaître et à les respecter. L'intérêt individuel et celui de l'espèce le commandent. Si chacun, en effet, agit « de manière à toujours produire un maximum de forces en échange d'un minimum de dépenses, l'espèce humaine arrivera au *summum* de progrès que les pouvoirs qui sont en elle et dans le milieu où elle est placée lui permettent d'atteindre » (*id.*, 236). Comment atteindre cet objet ? En n'entravant pas l'action concurrente des mieux doués, en n'affaiblissant chez personne le stimulant de l'intérêt personnel. Comment assurer cette liberté de la concurrence et cette action souveraine de l'intérêt propre ? En respectant la propriété et la liberté de chacun. L'observation stricte de ces principes entraînerait « la production de la plus grande quantité de forces vitales en échange de la moindre dépense, et le résultat serait conforme à l'intérêt général et permanent de l'espèce » (239).

D'autre part, ces principes sont ceux aussi que la

1. En effet, tout ce qui « contrarie ou paralyse l'opération des lois naturelles, a pour effet inévitable d'enrayer les progrès de l'espèce, en affaiblissant l'impulsion qui les détermine. Laisser agir ces lois, sans diminuer leur énergie, aplanir les obstacles qui entravent leurs opération, régler la conduite de chacun en vue de l'objectif de conservation et de progrès que la nature assigne à l'espèce, tel est le but de la science du gouvernement de l'homme par lui-même » (*id.*, 244).

morale énonce : le même résultat, maximum de production avec minimum de dépense, serait donc conforme aussi à la justice. Par conséquent on peut dire que « l'économie politique et la morale s'accordent en ce que rien n'est utile que ce qui est juste » (246). C'est là une idée chère à M. de Molinari. Il en refait la démonstration à mainte reprise.

« Le principe de la loi morale réside dans l'intérêt général et permanent de l'espèce » (de Molinari, *La Morale économique*, introduct., p. X). Or, « les sociétés sont régies par la loi naturelle de la concurrence, et cette loi, qui élimine les faibles et les incapables au profit des forts et des capables, en plaçant toutes les forces et tous les matériaux utilisables, dont notre globe a le dépôt, entre les mains les plus aptes à les utiliser, est conforme à l'intérêt général de l'espèce, en ce qu'elle peut seule lui procurer un maximum d'expansion dans l'espace et de durée dans le temps » (*id.*, VIII). Donc, cette loi naturelle est au plus haut point l'expression de la loi morale elle-même.

Toute société a un code de morale. Ce code a pour objet de satisfaire au besoin de conservation et d'augmentation de la société. « Or, la conservation et l'augmentation de toute société dépendent des forces dont elle dispose. Son intérêt consiste donc à acquérir et à posséder la somme la plus considérable de forces. Il suit de là que tous les actes individuels ou collectifs qui contribuent à la conservation et à l'accroissement des forces de la société sont moraux,

que tous ceux qui contribuent au contraire à leur destruction ou à leur diminution sont immoraux. L'intérêt ou l'utilité de la société, tel est le fondement de sa morale » (*La Morale économique*, p. 1-2). Actuellement, la société ne pratique pas complètement cette morale de l'intérêt collectif. Telle est la source des maux économiques dont elle souffre. Elle en sera délivrée le jour où la loi naturelle de concurrence produira ses pleins effets par la disparition des entraves qui y sont encore apportées, « la fiscalité, les monopoles et la guerre » (*id.*, 392) ; la fiscalité, c'est-à-dire les octrois et les douanes, les impôts inspirés par la haine d'une classe ; les monopoles concédés par l'État et les villes ; enfin la guerre. On substituera à ces entraves : la répression des tentatives de guerre, comme aujourd'hui des tentatives de vol et brigandage ; l'absolue liberté du commerce et de l'industrie ; enfin, une répartition d'impôts basée sur le principe de l'assurance, « chacun payant directement, comme s'il s'agissait d'une assurance contre l'incendie, le montant de l'assurance de sa vie, de sa liberté et de sa propriété » (391).

Donc, une concurrence plus vive encore. A ce moment, régnera « l'ordre moral » (391-395). La morale sociale sera réalisée. Sans doute, ce ne sera pas l'épanouissement universel de toutes les vertus individuelles ; « les individus capables du self-government auront beau améliorer la conduite de leurs affaires et de leur vie, ils ne parviendront jamais à exercer avec une correction irréprochable leurs

droits et leurs devoirs : leurs vices et leurs défaillances ne cesseront point d'être nuisibles à eux-mêmes et à autrui » (394). Mais c'est le sort des choses humaines de n'atteindre jamais qu'une perfection relative. Qu'ont donc à faire « les amis du progrès pour accélérer l'établissement de l'ordre nouveau ? » (409). Tout simplement cesser de considérer l'État comme une chose à conquérir et exploiter, et ne compter que sur eux-mêmes : voilà pour le côté politique et économique. Voici maintenant pour le côté moral : « Faire une enquête sur les produits de l'incapacité et des vices du self-government, la paresse, l'ivrognerie, l'exploitation des ignorants et des faibles, et, en montrant ainsi ce qui est nuisible, faire pénétrer dans les consciences la notion de ce qui est immoral dans le gouvernement des sociétés et des individus. Cette démonstration faite, cette éducation des consciences accomplies » (410), chacun, concevant ce qu'il doit faire, ne manquera pas d'agir en conséquence. La connaissance de ce qui est utile suffira pour tarir le désir de mal faire. Ajoutons-y la crainte des tribunaux ayant pour mission de réprimer les actes mauvais. Voilà qui peut suffire à purifier le cœur humain. Pangloss n'eût pas mieux dit.

Et M. Yves Guyot n'a pas parlé plus mal.

Dans une brochure publiée sous ce titre suggestif « *La morale de la concurrence* », il s'attache à démontrer tout d'abord que, ni les religions, ni les métaphysiques n'ont pu fournir de morale efficace. « Au

lieu de croire qu'on peut forger le ressort moral avec des mots vides, des conceptions subjectives, je soutiens qu'il a pris place dans la civilisation moderne depuis un siècle et demi à peu près. Bien plus. Il agit tous les jours avec une remarquable puissance, si méconnu qu'il soit » (p. 7). La première prescription morale, la plus fondamentale, est celle qui commande de faire du bien à autrui. Posons-nous donc cette question : « Y a-t-il, dans nos civilisations actuelles, une majorité de gens dont la profession consiste à faire du bien à autrui ; qui engagent toute leur activité, leur vie, leur force, leur intelligence à cet altruisme ; pour qui cet altruisme est obligatoire, car il est doublé d'une sanction efficace ? » (p. 11). Evidemment : tout « producteur ne produit pas pour lui, il produit pour les autres (1) » (p. 12). C'est de « l'altruisme professionnel » (chap. III), que chaque producteur est contraint, par son propre intérêt, d'observer. « Il ne peut faire de bénéfices qu'à la condition de donner le plus de satisfaction possible » (p. 14) à ses semblables. « Bien plus. Il ne trouvera pas mauvais qu'un concurrent essaye de faire mieux que lui ; et il s'efforcera de le

1. Si, il produit pour lui, pour gagner de l'argent. Aussi produit-il souvent, pour mieux satisfaire ses intérêts, au détriment de ses collaborateurs, par des payes insuffisantes, et de ses acheteurs par la fraude. S'il produit pour les autres, il produit surtout par les autres, comme nous le prouvent ces cas si nombreux d'exploitation des adultes, des femmes et des enfants, consignés dans les enquêtes officielles des différents pays.

surpasser en qualité et en bon marché, pour le plus grand profit de tous les inconnus qui ont besoin du produit qu'il fabrique à leur intention. Son sentiment embrasse l'humanité tout entière », car il se préoccupe de satisfaire aux besoins du monde entier, il envoie ses produits « à des peuples dont il ne connaît même pas le nom et qu'il élève, par cet échange, d'un degré dans la civilisation » (*id.*). L'agriculteur, le commerçant, l'industriel, le banquier, « toutes ces personnes sont à la recherche de ce qui pourrait le mieux convenir aux gens pour qui elles travaillent et épargnent... Elles font de l'altruisme ; et leur altruisme est obligatoire. Elles ne peuvent vivre qu'à la condition de le pratiquer avec une ardeur constante. Si l'une d'elles oublie un moment son devoir, elle est frappée d'une sanction immédiate : car, à côté d'elle, il y a des concurrents qui, plus pénétrés de leurs obligations, plus actifs, ne se relâchent pas, prennent l'avance ; et elle doit disparaître ou faire de nouveaux efforts de sacrifice et de dévouement pour les rejoindre et les dépasser » (p. 16-17).

Et cependant la réalité nous montre cet altruisme se résolvant en antagonisme universel : antagonisme entre les patrons et ouvriers pour le partage du produit, antagonisme entre les producteurs et consommateurs pour le prix de vente et d'achat, antagonisme des producteurs entre eux pour accaparer le marché au détriment des rivaux. Voilà néanmoins ce que l'on a osé appeler « la morale de la concurrence ! ». « Dans les civilisations basées sur la

science, la production et l'échange, *le grand ressort moral est la concurrence économique* » (p. 59).

Si la liberté absolue de la concurrence nous rend vertueux, comment pourrait-elle ne pas nous rendre heureux ? C'est bien ce que l'on vient de tenter de nous prouver pour le présent. Mais ce n'est pas assez : on entend encore nous le démontrer pour l'avenir. Les hommes ont soif d'égalité : qu'à cela ne tienne ! l'évolution économique y tend d'elle-même.

Déjà, dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Condorcet émet cette idée, que, s'il y a inégalité de richesses dans les sociétés actuelles, cependant « les fortunes tendent naturellement à l'ègalité ». Les obstacles, qui entravent le développement de l'égalité, sont « les lois prohibitives et fiscales qui protègent la richesses acquise contre la liberté du commerce et de l'industrie, ce sont les impôts sur les conventions, les restrictions faites à leur liberté, leur assujettissement à des formalités gênantes, l'incertitude et les dépenses nécessaires pour en obtenir l'exécution, les monopoles qui ouvrent à quelques hommes des services fermés au reste des citoyens. » C'est donc par la liberté économique complète que le nivellement des fortunes s'opèrera de lui-même peu à peu.

M. P. Leroy-Beaulieu a abondamment brodé sur ce thème.

« La société moderne reprend sa marche vers un état qui sera caractérisé par une beaucoup moins

grande inégalité des conditions. La question sociale, en tant qu'elle est résoluble, se résoudra d'elle-même, graduellement, par l'action continue des grandes causes économiques qui sont depuis quelques années en travail » (P. Leroy-Beaulieu, *Essai sur la répartition des richesses et sur la tendance à une moindre inégalité des conditions*, Préf., XI-XII). « Les progrès du bien-être de la classe inférieure de la population sont et surtout seront, dans un prochain avenir, plus rapides que ceux de la classe moyenne et de la classe élevée. Sans arriver à un nivellement des conditions qui est impossible, à une uniformité des situations humaines qui serait mortelle à la société, le mouvement économique actuel conduit à un plus grand rapprochement des conditions sociales, à une moindre inégalité entre les fortunes » (47-48).

En effet, le salaire réel de l'ouvrier ne cesse de s'accroître : avec plus de bien-être dans le logement (1), le vêtement et la nourriture, il lui reste plus d'argent pour son plaisir ou son épargne (2).

(1) « Si la misère de beaucoup de logis d'ouvriers est souvent fréquente, il ne faut pas oublier qu'elle était générale autrefois, qu'elle est exceptionnelle aujourd'hui » (*id.*, 34). « Tous les meubles que l'on admire dans l'hôtel d'un financier, on les retrouve plus grossiers sans doute, mais aussi commodes, dans les mansardes des ouvriers. La matière est différente, et le tour artistique, l'élégance de la forme ne sont pas les mêmes ; mais qu'importe pour la satifaction des besoins physiques ? » (p. 35).

(2) En France, en 1834, l'avoir général des sociétés de secours mutuels « ne montait qu'à 13.330.000 fr. qui ne repré-

Les institutions de prévoyance lui permettent de s'abriter du chômage, des accidents, de la vieillesse et des maladies. La diminution progressive de la journée de travail lui permet d'accroître ses loisirs, de cultiver son intelligence, de prendre du repos, de vivre de la vie de famille. Ces améliorations se sont graduellement effectuées au cours de ce siècle. Donc, « dès ce moment, on peut affirmer qu'il est faux que les pauvres deviennent chaque jour plus pauvres » (p. 43). Aujourd'hui, « la pauvreté, ce n'est plus le manque de ressources propres pour lutter contre la faim, contre le froid, contre la maladie ; la pauvreté, c'est l'état de tout homme qui ne peut se procurer toutes les jouissances qu'un autre de ses semblables se donne. Ainsi un ouvrier bien nourri, bien vêtu, bien logé, confortablement meublé, ayant en outre un dépôt important à la caisse d'épargne et des valeurs mobilières dans son portefeuille, allant le dimanche ou le lundi en tramway passer la journée à la campagne et revenant le soir assister du haut des galeries supérieures aux représentations d'un théâtre populaire, cet ouvrier se déclare pauvre parce qu'il n'a ni hôtel, ni domestiques. ni chevaux, ni loge dans les grands théâtres » (*id.*, p. 44).

D'ailleurs, même ce prétexte de plainte qu'il formule au milieu de l'aisance, et qu'exploitent les

sentaient que la somme minime de 47 fr. 60 par membre participant. Quarante-deux ans après, en 1876, l'avoir général s'élevait à 75.953.000 fr. soit 97 fr. 81 par tête » (*id.*, p. 38).

déclamations socialistes, lui sera peu à peu enlevée. Car le mouvement spontané, qui tend à élever la condition de la classe inférieure, tend à l'inverse à abaisser la situation des classes opulentes. Le partage forcé interdit aux grosses fortunes de se transmettre intactes. La concurrence des pays neufs diminue les revenus du sol. La facilité et le bas prix des moyens de communication, permettant d'habiter la banlieue des villes, restreignent le revenu des immeubles en portant atteinte au monopole dont ils étaient auparavant investis. L'augmentation de l'épargne, la sécurité des placements, la moindre productivité des nouveaux capitaux au-delà d'une certaine limite, produisent la baisse du taux de l'intérêt. Dans le commerce et l'industrie, diminution des bénéfices, parce que, les risques étant moindres, la considération pour les industriels et commerçants plus grande, les aptitudes intellectuelles nécessaires pour la pratique des affaires plus répandues, la concurrence devient plus vive. Même surabondance de sujets dans les carrières libérales, ce qui rend plus rare le succès. Pour les fonctionnaires, diminution des gros traitements et augmentation des petis.

Même présentement il y a peu de grandes fortunes : « les statistiques de l'impôt sur le revenu et de l'impôt des classes en Prusse, en Saxe, en Angleterre, aux Etats-Unis, en Suisse, les relevés de la taxe sur les domestiques mâles, les documents relatifs à la perception de l'impôt sur les loyers dans

la ville de Paris, à l'impôt sur les chevaux et voitures, aux pompes funèbres, tous ces renseignements, si divers et si variés quant à leurs origines, confirment que, dans tous les pays, même dans les plus aristocratiques, non seulement la grande opulence, mais aussi la très large aisance sont exceptionnelles » (p. 542-543).

Or, « si, dans l'état actuel, les revenus un peu élevés représentent une part si modique de l'ensemble des revenus de la nation, cette part ira toujours en diminuant ». (543). « Les sociétés civilisées, surtout les vieilles sociétés européennes, s'avancent vers un état où les richesses seront beaucoup moins inégalement réparties que dans le présent, quoique l'imagination grossisse outre mesure les inégalités de la répartition actuelle ». (544-545). « Une moindre inégalité des conditions doit, à brève échéance, dans un quart de siècle, un demi-siècle, sortir des causes multiples que nous avons indiquées dans cet ouvrage, pourvu que l'Etat n'y fasse pas obstacle », (566), puisqu'en effet le simple jeu des lois naturelles amène, d'une part, la baisse constante des revenus, d'autre part la hausse continue des salaires. La liberté économique guérit ainsi elle-même les maux qu'elle avait paru faire naître tout d'abord. Encore ces maux étaient-ils fort exagérés par l'envie, la hâte du mieux, les mauvais sentiments qu'exploitait l'ambition.

Si le régime de liberté de la lutte entre les intérêts assure le règne de la vertu et du bonheur, com-

ment pourrait-on tenter, sans commettre un sacrilège, d'y apporter le moindre remaniement? Certains ont cependant prétendu qu'il y avait des maux profonds. Ils ont ajouté que des remèdes étaient possibles; ils ont voulu se servir de ceux dont le libéralisme ne pouvait récuser l'emploi. Leurs efforts ont été cependant critiqués sévèrement par les professeurs de libéralisme. Ceux-ci ont entendu démontrer que la classe non possédante n'était pas qualifiée pour faire usage de cette force de l'association dont les capitaux et les capitalistes connaissaient si bien l'emploi, et l'économie politique est ainsi apparue comme une arme au service d'un parti.

Il semblait cependant qu'à l'imitation des patrons, les ouvriers pourraient aussi prétendre à se servir de cette puissance que l'association constitue. Quoi de plus conforme à la liberté? L'Etat n'intervient pas. Les individus comptent exclusivement sur eux-mêmes. Leur initiative fait naître le groupement. Leurs efforts l'entretiennent. Et cependant, les libéraux jugent très défavorablement ces tentatives. M. Leroy-Beaulieu, dans *La question ouvrière au XIXe siècle*, étudiant les trades-unions anglaises (p. 67-126), ne dissimule pas à leur égard une hostilité très nette. « On connaît l'étrange épisode historique du *vieux de la montagne* et des ismaéliens d'il y a huit siècles. Poussés par l'espoir d'un paradis dont on leur donnait un avant goût terrestre, les disciples fanatisés de ce mystérieux personnage se livraient sans hésiter à tous les assassinats qui leur

étaient ordonnés. *Les unions ouvrières ne manquent pas davantage de séides et de bandits* » (*La question ouvrière*, 104). C'est oublier un peu trop les coalitions financières, les râfles de Bourse, les coups de force de certains *struggle for lifers* exerçant dans la Banque leurs talents de condottieri : Et chacun sait l'indulgence manifestée pour ces effets de la libre concurrence par les théoriciens du tout va bien. A leur avis cependant, l'effort libre tenté par la classe laborieuse pour concentrer ses efforts, affirmer ses intérêts collectifs et les défendre, a eu pour résultat l'oppression des associés sans parvenir à améliorer leur situation. Celle-ci a grandi en dépit des intéressés ; leur initiative, — quelle singulière condamnation du principe d'initiative tant exalté chez d'autres ! — n'a pu que ralentir l'évolution économique normale. « Il est incontestable que, depuis trente ans, dans toutes les contrées, dans toutes les professions, les salaires ont notablement augmenté. Les unions ouvrières ont-elles contribué à ce mouvement? Nous ne le pensons pas ». (*id.*, 110). « Sans profiter à l'ouvrier, l'unionisme a nui aux patrons, aux consommateurs, en un mot à tout le monde ». (111). « Au point de vue du métier, l'unionisme forme de mauvais artisans; il entrave l'instruction professionnelle par ses règlements sur l'apprentissage, décourage le zèle de l'ouvrier, arrête et punit comme un crime la noble ambition de s'élever... A un point de vue plus général, il dégrade l'homme, l'asservit, lui ôte l'initiative et jusqu'à la liberté naturelle de pen-

ser et de se conduire. C'est un joug écrasant qui anéantit la personne humaine ». (116). « Ainsi que toutes les mauvaises plantes, l'unionisme porte partout avec lui des parasites nuisibles ». (117). M. Leroy-Beaulieu ne voit qu'un principe louable dans le trade-unionisme : « Il y a un germe excellent, c'est l'assurance, les secours mutuels en cas de maladie, de chômage forcé, de pertes d'outils, les primes à l'émigration, les retraites ». (124). Encore ne faudrait-il pas insister beaucoup : l'auteur finirait par avouer qu'il préfère l'assurance lorsqu'elle est exercée par une grande Compagnie.

D'autres mesures ont été proposées pour terminer ou du moins adoucir le grand conflit qui perpétue dans le monde du travail les crises douloureuses. La même négation obstinée s'oppose systématiquement à ces efforts généreux.

Plusieurs économistes ont pensé que la participation aux bénéfices permettrait, en prévenant les grèves, de rétablir la paix sociale. Rossi et Léon Faucher se sont posés en défenseurs de ce système. Les doctrinaires purs le repoussent avec dédain. Et tout d'abord, la question préalable : « le régime sous lequel est constituée l'industrie libre dans tous les pays du monde et à toutes les époques, c'est le salariat. Il n'est pas de forme d'association qui ait le mérite d'être aussi nette, aussi convenable aux intérêts de tous, aussi conforme aux principes rigoureux de la philosophie économique » (173). Or la participation modifie cette situation : elle trans-

forme le salarié en demi-associé. *A priori* par conséquent, elle est condamnable. A plus forte raison, si on l'examine en elle-même. « Le système de la participation aux bénéfices conçu comme mode général d'organisation du travail, c'est non seulement une utopie décevante, mais aussi une utopie dangereuse ; il contient un ferment de discorde et un principe dissolvant » (223). Pourquoi ? D'abord, ce régime constitue « une association léonine en contradiction avec tous les principes de la science et de la justice, puisque l'ouvrier prend sa part de bénéfices sans supporter sa part des pertes ». En outre, il encourage « l'immixtion des travailleurs dans la direction des entreprises » (224), ce qui aura pour résultat de multiplier indéfiniment les conflits que l'on se proposait d'éviter, de rendre plus âpre la discussion des intérêts. « Les hommes auxquels on doit des comptes vont prétendre blâmer telle ou telle partie des opérations : cela est naturel, cela est fatal. S'il arrive que le dividende d'une année soit plus faible que celui de l'année précédente, ils s'élèveront contre les dépenses consacrées au renouvellement du matériel, à l'achat des machines nouvelles, aux frais d'entretien, de réparation » (227). « Le régime de la participation crée beaucoup plus de causes de dissentiments qu'il n'en supprime » (228). Par les passions qu'il déchaîne et les troubles qu'il cause, il est appelé à nuire, non seulement aux ouvriers qu'il avait pour but de protéger, mais même aux intérêts généraux de l'industrie.

A plus forte raison encore repousse-t-on l'association coopérative, qui consiste en une participation poussée jusqu'à ses dernières limites. La coopération suppose chez les coopérateurs les qualités nécessaires pour lancer et conduire l'entreprise de commerce, de banque, d'industrie, et ces qualités, la bourgeoisie seule les possède : « La classe bourgeoise ou moyenne a deux qualités qui font d'elle le pivot de la société : elle a l'esprit de tradition et l'esprit d'initiative ; elle unit l'un et l'autre dans la plus parfaite mesure. Aussi est-elle à la fois un guide et un modérateur » (*La question ouvrière*, 242). Les habitudes d'ordre, de discipline, de prévoyance, de persévérance, se rencontrent à coup sûr dans toutes les parties de la population « mais ce sont des exceptions. La bourgeoisie les possède d'une manière plus générale, c'est en quelque sorte son patrimoine... Voilà pourquoi la bourgeoisie est plus que tout autre classe apte à la direction des entreprises » (1) (243). On ne saurait donc prétendre chasser sur ce domaine réservé. On n'y pourrait introduire en bloc l'élément ouvrier sans porter atteinte à un droit de propriété acquis. Inutile même serait la tentative, puisqu'il faut, pour que prospère une entreprise, un capital d'intelligence et un capital d'argent qui font l'un et l'autre défaut à la classe des ouvriers. Si des hommes instruits, expé-

1. Il n'est pas jusqu'à la dénomination même de société *coopérative*, que M. Leroy-Beaulieu ne condamne. C'est à son avis un « nom bizarre » (*id.* 254).

rimentés et riches, se dévouant à cette classe, constituent des coopérations et y apportent gratuitement leur argent, leur savoir, leur influence et leur temps, « c'est de la philanthropie bâtarde et à notre sens dangereuse » (275).

Tous ces remèdes sont donc impuissants. N'éprouvons ni chagrin, ni inquiétude « ni regrets, ni impatience, de l'inutilité de ces tentatives ; le rôle que les ouvriers voulaient saisir est rempli d'une manière satisfaisante, au mieux des intérêts de tous, par la bourgeoisie. Quant à la population ouvrière, il est des moyens plus sûrs d'élever sa destinée » (287).

Quels sont ces moyens ?

La classe ouvrière manque de ces forces morales que constituent les qualités de l'intelligence et du caractère : « Ce sont ces habitudes saines de la vie pratique qu'il importe surtout de propager » (293). « La classe ouvrière a mieux à faire que de lutter avec la bourgeoisie : c'est de prendre exemple sur elle dans la pratique de la vie, c'est de s'assimiler ses habitudes d'ordre, de régularité, de discipline, de prévoyance » (294). Il ne suffit pas de dire aux ouvriers d'être sobres, travailleurs, économes, pacifiques et soumis : « quoi de plus sain que ces conseils, mais quoi de plus vain ? Toute cette semence précieuse tombe sur des rochers... » ; c'est une « prédication ingrate » (297). Il est nécessaire que ces conseils se fassent souvent entendre : toutefois « ce ne sont pas là des solutions » (298). Cela revient à juger la moralisation inefficace, presque su-

perflue, bonne tout au plus à jouer le rôle surérogatoire d'une broderie sur un vêtement confortable. Les moralistes optimistes pensent au contraire que c'est là le point capital vers lequel doivent converger tous les efforts. L'économiste orthodoxe n'y voit qu'un cérémonial, touchant peut-être, mais un peu vide; un geste non sans beauté, mais inefficace à coup sûr. Voici, d'après lui, la bonne recette : réformer les mœurs de la classe possédante et l'instruire des lois naturelles de l'économie politique. Aujourd'hui, « on s'est habitué à ne plus voir dans la fortune qu'un moyen de jouissance et une satisfaction de vanité... Toutes les ressources des particuliers se sont tournées vers le luxe extérieur... La plupart des familles aisées ont pris des habitudes nomades, affluent vers les grandes villes et vendent leurs biens de campagnes héréditaires... » (301-302); les enfants sont élevés dans l'oisiveté et le plaisir. Ces mœurs mauvaises se propagent parmi le peuple et le corrompent. Il faut les réformer. Les riches doivent apprendre à faire usage de leur fortune dans un intérêt général : « l'encouragement des arts, le perfectionnement des sciences, la recherche des meilleures méthodes industrielles et agricoles, les subventions aux œuvres utiles, tels sont les devoirs et les plaisirs naturels de la richesse » (306). Dans une société « où les mœurs seraient plus dignes et plus régulières » (308), le socialisme perdrait toute sa force. On peut donc conclure : « la solution de la question ouvrière dépend avant tout de la réforme de nos mœurs sociales » (*id.*). « Pour que l'apaisement se produisît entre les différentes classes d'un même peuple, il faudrait donc une série d'efforts collectifs, un retour vers des mœurs plus simples et plus bienveillantes, un meilleur usage de la richesse acquise, une moindre frivolité mondaine » (309-310).

M. Leroy-Beaulieu aboutit ainsi à cette prédication morale qu'il avait critiquée. Il est vrai qu'il l'adresse exclusivement aux personnes bien rentées. Mais il oublie que les mœurs de celles-ci sont déterminées par le milieu social que le libre jeu des lois naturelles de l'économie politique ont institué. Dans une société fondée exclusivement sur la richesse, où la richesse est le seul objectif, où produire est le but proposé par la science économique aux efforts des hommes de bonne volonté, où la chrématistique symbolise la morale, où le succès est toujours réputé la juste récompense de l'honnêteté et du travail, où les nouvelles découvertes scientifiques et leurs applications industrielles permettent la constitution rapide de fortunes énormes, où l'opulence livre aux désirs toutes les satisfactions des sens, tous les raffinements de l'art, toutes les voluptés, où l'or ouvre toutes les consciences et tous les cœurs, fatigue le caprice parce qu'il l'apaise à peine éclos, et confère une puissance effective supérieure à celle d'un monarque absolu des pays d'Orient, comment s'étonner si la recherche désordonnée et égoïste de toutes les jouissances do-

mine toutes les activités, s'impose comme le seul idéal qui vaille qu'on le poursuive, la seule vie qui mérite d'être vécue ?

De son sermon aux riches ne pouvons-nous pas dire ce que M. Leroy-Beaulieu disait du sermon aux pauvres : « Quoi de plus sain que ces conseils, mais quoi de plus vain ? Toute cette semence précieuse tombe sur des rochers. »

Les économistes moralistes confessent au contraire une foi ardente en l'efficacité des prêches. Ils nient que notre société puisse engendrer la férocité et la haine, que l'injustice des institutions fasse les individus violents et gonfle de rancunes leurs cœurs, que l'oppression d'une classe rende la classe opprimée fourbe, hypocrite, que la souffrance imméritée, la misère qui se prolonge aigrissent les caractères, sèment d'indéracinables méfiances, obscurcissent le jugement, et préparent les revanches impitoyables. Ils se refusent à voir que les cruautés, dont les révolutions les plus salutaires font leur cortège, furent semées en abondance par le régime qui meurt.

« La paix sociale, disent-ils (Lefébure, *Le Devoir social*, p. 187), a deux ennemis mortels, deux vices dont l'un ferme et endurcit le cœur de ceux qui détiennent les biens de la terre et dont l'autre pousse au murmure, à la haine, à la révolte, ceux qui en sont privés : l'égoïsme et l'envie. »

Or, ils entendent, tout en maintenant un régime fondé sur l'égoïsme, le pénétrer de l'amour chrétien pour autrui. M. Ch. Périn (V. *La richesse dans les sociétés chrétiennes*) ne propose pas d'entraver la liberté économique, mais il demande que la pratique des vertus religieuses se greffe sur l'âpre concurrence des intérêts. Les esprits sont remplis d'animosité et de défiance ; de classe à classe, chacun se jalouse, se déteste. Mais on affecte de croire que c'est là le résultat artificiel poursuivi et obtenu par un syndicat de rhéteurs, « de meneurs hypocrites qui exploitent les souffrances de l'ouvrier, ses griefs, au profit de leurs ambitions politiques, et déguisent leurs calculs égoïstes sous l'apparence d'un zèle désintéressé » (Lefébure, *Le Devoir social*, 209). Pour fermer ces plaies, on estime qu'il suffit d'apprendre aux petits la patience, le contentement de peu, la docilité résignée, l'affectueuse admiration pour les riches parvenus et de faire débiter cette pacotille d'homélies apaisantes par des « comités de la paix sociale ». « Pour arriver à la paix sociale, nous en revenons toujours à la même conclusion : la seule solution pratique consiste à faire naître parmi nous l'esprit social, à soumettre les deux parties, patrons et ouvriers, à cette discipline morale, à agir sur eux par la parole et par le fait, en employant pour cela tous les moyens, l'instruction, la force de l'habitude, les enseignements de l'expérience, l'autorité de la morale et des lois » (Ziegler, *La question sociale est une question morale*, p. 87). Mais on omet, parmi tous ces moyens proposés, le seul efficace, à savoir cette refonte même de la société dont l'organisation maintenant défectueuse fait

naître ce désaccord des esprits. On part de cette notion fausse que le conflit social est dans les caractères, alors qu'il est dans les choses. Sans doute, les caractères sont aigris, mais il n'en est ainsi que parce que les événements les aigrissent. La guerre sociale n'est pas le fruit d'une incompatibilité d'humeur entre époux mal assortis ; elle marque un désaccord plus profond, une antinomie entre les hommes et la société, entre leurs aspirations et les ressources dont celle-ci dispose, entre leurs intérêts et les obstacles qui les heurtent. Ce n'est pas la rupture superficielle que cause une bouderie d'amoureux, c'est un conflit profond, permanent, aigu, d'intérêts concurrents, de volontés adverses, d'institutions vieillies ; mieux encore, c'est le duel acharné entre une nouvelle forme sociale qui veut vivre et une forme sociale qui ne veut pas mourir. Il est puéril d'imaginer que, pour apaiser ces irritations, il suffit de laisser couler le sirop d'homélies bien intentionnées.

CHAPITRE II

ÉTUDE CRITIQUE DE CETTE THÉORIE

§ 1.

Les économistes ont donc prétendu que l'homme est originellement et totalement égoïste et que notre organisation économique est conforme à la morale, ou, du moins, ne lui oppose aucun obstacle.

Nous nous proposons de démontrer le caractère inexact de leur conception de la nature humaine et que la végétation abondante et variée de tous les vices trouve dans nos sociétés le terrain le plus propice à son développement.

Primitivement, l'homme ne pouvait pas être foncièrement égoïste, car, dès l'origine, il a vécu en société, et la vie sociale, supposant une coopération de tous en vue de poursuivre un but commun, développe en chacun la préoccupation de servir les intérêts de ses semblables. « On voit combien est fausse la théorie qui veut que l'égoïsme soit le point de départ de l'humanité et que l'altruisme, au contraire, soit une conquête récente. Ce qui fait l'autorité de cette hypothèse auprès de certains

esprits, c'est qu'elle paraît être une conséquence logique des principes du darwinisme. Au nom du dogme de la concurrence vitale et de la sélection naturelle, on nous dépeint sous les plus tristes couleurs cette humanité primitive dont la faim et la soif, mal satisfaites d'ailleurs, auraient été les seules passions ; ces temps sombres où les hommes n'auraient eu d'autre souci et d'autre occupation que de se disputer les uns aux autres leur misérable nourriture. Pour réagir contre les rêveries rétrospectives de la philosophie du XVIIIe siècle et aussi contre certaines doctrines religieuses, pour démontrer avec plus d'éclat que le paradis perdu n'est pas dernière nous et que notre passé n'a rien que nous devions regretter, on croit devoir l'assombrir et le rabaisser systématiquement. Rien n'est moins scientifique que ce parti pris en sens contraire. Si les hypothèses de Darwin sont utilisables en morale, c'est encore avec plus de réserve et de mesure que dans les autres sciences. Elles font en effet abstraction de l'élément essentiel de la vie morale, à savoir de l'influence modératrice que la société exerce sur ses membres et qui tempère et neutralise l'action brutale de la lutte pour la vie et de la sélection. Partout où il y a des sociétés, il y a de l'altruisme parce qu'il y a de la solidarité. Aussi, le trouvons-nous dès le début de l'humanité et même sous une forme vraiment intempérante ; car ces privations que le sauvage s'impose pour obéir à la tradition religieuse, l'abnégation avec laquelle il sacrifie sa

vie dès que la société en réclame le sacrifice, le penchant irrésistible qui entraîne la veuve de l'Inde à suivre son mari dans la mort, le Gaulois à ne pas survivre à son chef de clan, le vieux Celte à débarrasser ses compagnons d'une bouche inutile par une fin volontaire, tout cela n'est-ce pas de l'altruisme ? On traitera ces pratiques de superstitions ? Qu'importe, pourvu qu'elles témoignent d'une aptitude à se donner ? » (Durkheim, *De la division du travail social*, p. 214-215).

Il n'est pas moins exagéré de prétendre que, présentement encore, l'égoïsme soit le seul mobile capable de nous faire agir. C'est peut-être une minorité restreinte qui, enflammée du dévouement le plus pur, se consacre exclusivement à autrui. Mais du moins échappe-t-elle au prétendu axiome. Et c'est à coup sûr la grande majorité qui, tout en obéissant à ses intérêts personnels, sait au besoin en consommer le sacrifice lorque les élans du cœur ou les hautes convictions le lui commandent.

Or, l'orthodoxie économique repose entièrement sur ce postulat : l'homme est un égoïsme et n'agit que par égoïsme. Concédons toutefois que cette formule se vérifie peut-être dans le régime de libre concurrence : il développe trop le sentiment exclusif de l'intérêt personnel pour ne pas exercer à cet égard la plus fâcheuse influence sur notre moralité. Cette remarque nous fait entrer au cœur même de la discussion : est-il vrai qu'il n'y ait point de vices lamentables dans nos sociétés basées sur la lutte des appé-

tits ? Est-il vrai que ces sociétés en constituent pas le meilleur bouillon de culture pour tous les microbes du mal ?

L'étude de l'influence active exercée par le milieu sur l'individu fournit la réponse à cette double question.

La loi de l'influence du milieu est universelle.

Influence du milieu physique sur le physique. — On pourrait noter l'action de la lumière, l'oxygène, l'électricité, la saison, la topographie, les aliments. Prenons par exemple la température.

Action sur les végétaux. — « L'influence de la chaleur sur la germination est toute puissante. Au dessous de 0°, aucune des plantes soumises à l'expérience n'a donné signe de vie ; cependant déjà à 0° *Sinapis alba* a pu germer, mais il y a mis 17 jours ; il ne lui en faut que 16 à 2° ; que 9 jours, à 3° ; 4 jours à 5°,7 ; 3 jours à 9° ; 1 jour 3/4, à 12° ; mais, au delà de 12°, la température trop élevée a paru ralentir l'activité vitale : ainsi, à 17°, il a fallu 3 jours à la germination ; à 28°, le tiers des graines seulement a germé, et aucune à 40° » (*Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, Article mésologie, par le Dr Bertillon, 2e série, t. VII, p. 226).

Action sur les animaux. — « On sait que, par un effet en accord exact avec nos connaissances physiologiques, le premier résultat d'un abaissement de température est d'exciter l'appétit chez la plupart des animaux à sang chaud ; mais un effet contraire se manifeste rapidement chez l'animal à sang froid,

et aussi, quand l'abaissement est un peu prononcé, chez ce groupe singulier, transition entre les deux premiers, l'animal hibernant. Alors, les activités organiques s'allanguissent à mesure que s'abaisse la température du milieu intérieur, un lourd et profond sommeil interrompt la vie de relation, l'animal a perdu la conscience, la sensation ; la vie végétative elle-même est singulièrement assoupie ; les contractions cardiaques se ralentissent avec la respiration, et souvent l'une et l'autre deviennent si rares et si faibles, qu'elles peuvent sembler presque nulles. La vie semble suspendue, mais sans doute jamais complètement » (*id.*, 227-228). « Le climat façonne et produit les bêtes aussi bien que les plantes » (Taine, *Voyage aux Pyrénées*, 239).

Influence du milieu physique sur le moral. — « Les Ossalais pourtant ont, d'ordinaire, une physionomie douce, intelligente et un peu triste. Le sol est trop pauvre pour donner à leur visage cette expression de vivacité impatiente et de verve spirituelle que le vin du Midi et la vie facile donnent à leurs voisins du Languedoc. Soixante lieues en voiture prouvent que le sol forme le type. Un peu plus haut, dans le Cantal, pays de châtaignes, où les gens s'emplissent d'une nourriture grossière, vous verrez des visages rougis d'un sang lourd et plantés d'une barbe épaisse, des corps charnus, fortement membrés, machines massives de travail. Ici, les hommes sont maigres et pâles ; leurs os sont saillants, et leurs grands traits tourmentés comme ceux de leurs mon-

tagnes. Une lutte éternelle contre le sol a rabougri les femmes comme les plantes ; elle leur a laissé dans le regard comme une vague expression de mélancolie et de réflexion. Ainsi les impressions incessantes du corps et de l'âme finissent par modeler le corps et l'âme ; la race façonne l'individu, le pays façonne la race. Un degré de chaleur dans l'air et d'inclinaison dans le sol est la cause première de nos facultés et de nos passions » (Taine, *id.*, 130).

Montesquieu avait déjà exposé de semblables idées : « Les nerfs, qui aboutissent de tous côtés au tissu de notre peau, font chacun un faisceau de nerfs. Ordinairement, ce n'est pas tout le nerf qui est remué, c'en est une partie infiniment petite. Dans les pays chauds, où le tissu de la peau est relâché, les bouts des nerfs sont épanouis et exposés à la plus petite action des objets les plus faibles. Dans les pays froids, le tissu de la peau est resserré et les mamelons comprimés ; les petites houppes sont en quelque façon paralytiques ; la sensation ne passe guère au cerveau que lorsqu'elle est extrêmement forte, et qu'elle est de tout le nerf ensemble. Mais c'est d'un nombre infini de petites sensations que dépendent l'imagination, le goût, la sensibilité, la vivacité » (*Esprit des Lois*, liv. XIV, ch. II). D'où cette conclusion que la sensibilité, plaisir ou douleur, sera d'autant plus vive que l'on passera des pays froids dans les pays chauds. Cette différence dans la sensibilité amènera de grandes différences dans la morale : « Vous trouverez dans les climats

du nord des peuples qui ont peu de vices, assez de vertus, beaucoup de sincérité et de franchise. Approchez des pays du midi, vous croirez vous éloigner de la morale même : des passions plus vives multiplient les crimes..... Dans les pays tempérés, vous verrez des peuples inconstants dans leurs manières, dans leurs vices même et dans leurs vertus : le climat n'y a pas une qualité assez déterminée pour les fixer eux-mêmes » (*id.*).

Il pousse ces idées jusqu'aux conséquences les plus extrêmes et les plus manifestement fausses. Par exemple, lorsqu'il dit : « Les peuples des pays chauds sont timides comme les vieillards le sont ; ceux des pays froids sont courageux comme le sont les jeunes gens » (*id.*). A quoi Voltaire fait observer : « Jamais on n'a pu faire aller à la guerre un Lapon, un Samoyède, et les Arabes conquirent en 80 ans plus de pays que n'en possédait l'empire romain. Les Espagnols, en petit nombre, battirent, à la bataille de Muhlberg, les soldats du nord de l'Allemagne ».

Montesquieu a mis aussi puissamment en relief cette idée que les lois n'étaient pas le produit arbitraire d'une volonté humaine : « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses », c'est-à-dire qu'elles sont déterminées par les conditions historiques et sociales, même par le climat. Le milieu physique influe sur les constitutions des Etats. Il écrit dans ses *Lettres persanes* (lettre CXXXI) : « Il semble que la liberté soit faite pour le

génie des peuples d'Europe, et la servitude pour celui des peuples d'Asie. Rappelez-vous les Romains offrant la liberté à la Cappadoce, et la Cappadoce ne sachant qu'en faire ». Les climats font, ici, la république, et là, la monarchie. Dans les pays chauds, la femme est nubile très jeune encore : de là sa dépendance, de là une constitution toute spéciale de la famille, de là enfin une forme toute particulière de gouvernement, un caractère particulier de la législation.

Le milieu physique a une action certaine, mais non pas inévitable. Il peut hâter un progrès ou le ralentir, accélérer l'avènement d'une organisation meilleure ou retarder sa venue. Mais il n'est pas la seulé cause déterminante du caractère de l'homme et de la nature de ses intitutions. Indépendamment de la force agissante des idées, de la volonté libre, du milieu physique, le milieu social a une force d'action inhérente à lui-même. C'est ce que l'école historique mettra en relief. Montesquieu en est le précurseur. Il corrige lui-même son fatalisme physique en affirmant la puissance de l'action législatrice : elle peut modifier les conséquences du climat. « Les bons législateurs, dit-il, sont ceux qui se sont opposés aux vices du climat, et les mauvais ceux qui les ont favorisés ». Il oppose les « causes morales » aux « causes physiques » (XIV, 5, à l'*Esprit des Lois*), et pense que l'on peut réprimer la tendance à la paresse par le sentiment de l'honneur (XIV, 9) ; le fatalisme paresseux des pays du soleil, par des théories

d'initiative et d'énergie (XIV, 5). « Les nations paresseuses sont ordinairement orgueilleuses. On pourrait tourner l'effet contre la cause, et détruire la paresse par l'orgueil. Dans le midi de l'Europe, où les peuples sont si frappés par le point d'honneur, il serait bon de donner des prix aux laboureurs qui auraient le mieux cultivé leurs champs, ou aux ouvriers qui auraient porté plus loin leur industrie » (XIV, 9). Puis il indique d'autres moyens légaux propres à neutraliser l'influence du climat : « Les Indiens, dit-il, croient que le repos et le néant sont le fondement de toutes choses, et la fin où elles aboutissent. Ils regardent donc l'entière inaction comme l'état le plus parfait et l'objet de leurs désirs... Dans ces pays où la chaleur excessive énerve et accable, le repos est si délicieux et le mouvement si pénible, que ce système de métaphysique paraît naturel ; et Foé, législateur des Indes, a suivi ce qu'il sentait, lorsqu'il a mis les hommes dans un état extrêmement passif ; mais sa doctrine, née de la paresse du climat, la favorisant à son tour, a causé mille maux. Les législateurs de la Chine furent plus sensés, lorsque, considérant les hommes, non pas dans l'état paisible où ils seront quelque jour, mais dans l'action propre à leur faire remplir les devoirs de la vie, ils firent leur religion, leur philosophie et leurs lois, toutes pratiques » (XIV, 5). « La culture des terres est le plus grand travail des hommes. Plus le climat les porte à fuir ce travail, plus la religion et les lois doivent y exciter » (XIV, 6).

Le monde physique étend son influence jusque sur les idées : « J'ai vu le ciel et cette mer (la Méditerranée) en plein été, dans leur splendeur. Il n'y avait point de mots pour exprimer la beauté de l'azur infini, qui de tous côtés s'allongeait à perte de vue. Quel contraste avec le dangereux et lugubre Océan ! Cette mer ressemblait à une belle fille heureuse dans sa robe de soie lustrée, toute neuve. Du bleu, et encore du bleu rayonnant jusqu'au bout, jusqu'au fond, jusqu'au bord du ciel, et çà et là des franges d'argent sur cette soie mouvante. On redevenait païen, on sentait le perçant regard, la force virile, la sérénité du magnifique soleil, du grand dieu de l'air. Comme il triomphait là-haut ! Comme il lançait à pleines poignées toutes ses flèches sur la nappe immense ! Comme les flots étincelaient et tressaillaient sous la pluie de flammes ! On pensait aux Néréides, aux conques sonnantes des Tritons, à des cheveux blonds dénoués, à des corps blancs lavés d'écume. L'ancienne religion de la joie et de la bonté renaissait au fond du cœur, au contact du paysage et du climat qui l'ont nourrie » (Taine, *Voyage en Italie*, I, 8).

Même pensée lorsque, décrivant les Pyrénées, il écrit : « Malgré moi, j'ai songé ici aux dieux antiques, fils de la Grèce, images de leur patrie. Ils sont nés en pays semblables, et renaissent ici en nous-mêmes, avec les sentiments qui les ont faits » (*Voyage aux Pyrénées*, 117).

Certains sociologues ont tiré parti de ces remarques, en les exagérant, pour expliquer la formation des mythologies par les sentiments que la nature fait ressentir.

Nous ne sommes pas seulement façonnés par le milieu physique, mais encore par le milieu mental. D'ailleurs, ce dernier plonge dans le précédent ses racines. Le passage de l'un à l'autre est sensible si l'on observe l'enfant.

Dans l'enfant ne se retrouvent pas seulement des prédispositions dues aux ancêtres, aux père et mère, mais aussi des tendances dues à l'état d'esprit particulier de la mère entre l'époque de la conception et celle de l'accouchement. Dans cette période de la vie utérine, il existe entre la mère et l'enfant une communication trop intime pour que celui-ci ne soit pas influencé par celle-là (1).

L'influence de la nourrice s'exerce ensuite : « Je trouve, dit Montaigne, que nos plus grands vices prennent leur ply dès nostre plus tendre enfance, et que nostre principal gouvernement est entre les mains des nourrices. » Non que l'allaitement effectue le transport à l'enfant des qualités ou défauts de la nourrice. La médecine rejette ce préjugé. Mais en ce sens que, de la nutrition dépend la santé physi-

1. M. Marion signale ce fait (*De la solidarité morale*, p. 91 et suiv.). Ce point de vue a été également développé par de Frarière (*Education antérieure : influence naturelle pendant la gestation sur les prédispositions morales et intellectuelles des enfants*). Malebranche, y avait consacré, dans sa *Recherche de la vérité*, un chapitre : livre II, chap. VII. *De la communication qui est entre le cerveau d'une mère et celui de son enfant.*

que, par suite l'équilibre moral. Et aussi en ce sens que c'est la nourrice qui, en donnant à l'enfant ses premières habitudes, est en somme sa première éducatrice.

Lorsque l'enfant quitte sa nourrice, il est modelé par sa famille et le collège. Nous sommes libres assurément, mais la matière sur laquelle notre liberté s'exerce, nous est en grande partie fournie par l'éducation reçue. Or le principal éducateur est le milieu familial.

Le mode d'agir de l'enfant, puis du jeune homme, la manière dont il se comportera dans la vie dépendent en grande partie de l'influence exercée par sa famille sur l'éveil et le développement de ses facultés. Notre conduite morale dépend de notre pouvoir de réfléchir sur la portée de nos actes, d'en prévoir les conséquences, de concevoir ce que nous devons, de vouloir ce à quoi nous sommes obligés. Or, les éducateurs familiaux sont admirablement en situation de discipliner la sensibilité et l'imagination de l'enfant, de développer et de mûrir son jugement, de surexciter et d'affermir son vouloir.

Ce ne sont pas seulement ces facultés maîtresses dont ils font, consciemment ou à leur insu, positivement ou négativement, le dressage, tant par l'enseignement que par leurs propres exemples ; mais, par le contact quotidien, la manière d'être, les habitudes de vie, ils tracent le détail du caractère. Des esprits aigris, chagrins, maussades, risquent fort de déteindre sur de jeunes âmes faciles au rire et d'humeur

heureuse. L'irritation constante, la colère habituelle, la brusquerie injustifiée, endurcissent, rendent injuste, fomentent des rebellions secrètes, habituent à une dissimulation nécessaire, font naître l'hypocrisie et le mensonge. Une indulgence trop prompte, une affection désarmée, la crainte de sévir, préparent de dangereux tyrans et des ingrats certains. Une rigueur excessive risque de tuer l'affection due. Des châtiments immérités suscitent des révoltes regrettables autant que justifiées.

Si donc l'enfant peut se faire lui-même, du moins est-il en partie fait par les siens. Ceux qui l'entourent facilitent ou entravent le bon exercice de sa liberté, préparent pour l'avenir des obstacles infranchissables peut-être à une volonté tendue cependant soit vers le bien, soit vers le mal, ou, à l'inverse, facilitent le développement de ces tendances heureuses ou répréhensibles.

L'instruction classique reçue au collège ne laisse pas non plus que d'orienter le moral dans un certain sens (1). Nous pensons surtout comme on nous a appris à penser. Si l'on nous enseigne moins à aimer qu'à haïr, nous faisons nôtre cet esprit de haine qui rend les hommes mauvais et la société inféconde. Spencer en accuse avec quelque exagération l'éducation classique : « Nous avons pris

1. Pour la dépravation des mœurs produite par le régime de l'internat sur les enfants des deux sexes. Voir : Henri Sainte-Claire Deville, ***De l'internat et de son influence sur l'éducation de la jeunesse***, Revue scientifique, n° du 2 septembre 1871.

notre religion de l'amour dans les livres du Nouveau-Testament juif. Les épopées des Grecs et des Latins et leurs histoires sont les évangiles de notre religion de la haine. Dans l'éducation de la jeunesse, nous consacrons une faible partie du temps à la première, et une bien plus considérable à la dernière. De plus, comme pour rendre le compromis réel, les deux cultes sont professés dans les mêmes lieux par les mêmes maîtres.... La noblesse du sacrifice de soi-même, établie dans les leçons de l'Ecriture et développée dans les sermons, est mise en relief un jour sur sept ; les six autres jours on démontre brillamment combien il est noble de sacrifier les autres » (*Introduction à la science sociale*, 195).

Si l'éducation en général peut fausser nos jugements, par l'éducation spéciale à notre classe ou profession nos idées aussi peuvent être perverties. On estime volontiers l'intérêt national en péril si l'intérêt particulier de la petite coterie à laquelle on appartient ne prédomine pas. Il y a là un danger pour le groupe social, une cause de déviation pour sa marche, un péril pour l'objet qu'il doit remplir. L'instrument social risque d'être faussé sous cette pression dont nous nous faisons les auteurs inconscients. « Les officiers de marine ne cachent pas leur intime persuasion que l'Angleterre court un danger imminent, parce qu'on n'a pas donné satisfaction complète au mouvement d'opinion réclamant l'augmentation du nombre des vaisseaux de guerre et des matelots. Les débats sur le système d'achat ont

prouvé la ferme conviction des militaires, que notre sûreté nationale dépend de la conservation d'une armée organisée comme celle qui les a formés et dans laquelle ils ont conquis leurs grades » (Spencer, *id.*, 261).

Tout cela nous démontre combien est puissante l'influence d'un milieu clos. Remarquons que chacun de nous appartient à une société plus ou moins restreinte, à un groupe professionnel où certaines idées et sentiments constituent une propriété commune dont tous ont l'usufruit. Le jeune homme passe par la caserne : or, la vie de caserne uniformise les soldats au plus haut degré ; ce sont, chez tous, mêmes idées, mêmes goûts, mêmes impressions, même langage. Dans la vie civile, on connaît la propagation de certaines locutions, de certaines phrases toutes faites. Les individus s'imprègnent de l'état d'âme du groupe dont ils font partie. Un milieu professionnel laisse sur les membres de la profession son empreinte spéciale, plus ou moins caractérisée. Le milieu militaire, très absorbant pour les soldats, les uniformise complètement. L'officier, malgré la diversion de la vie civile où il se meut partiellement, est profondément imprégné de l'esprit spécial au milieu militaire (1) ; son physique

1. Cette influence du milieu produit parfois, sur ceux qui la subissent, de curieux renversements d'optique. Une récente caricature représentait un officier qui, campé devant un civil, émettait gravement cette réflexion : « Il faut avouer que vous autres, civils, vous vivez dans un milieu un peu spécial. » Tout un état d'âme se révèle dans ces paroles.

est marqué autant que son moral ; on le reconnaît de prime abord, à sa tenue, sa démarche, son verbe. A un plus haut point encore, le prêtre reçoit une empreinte indélébile, et l'habit civil ne dissimule pas sa qualité. D'une façon générale, chaque profession « nous plonge, un grand nombre d'heures chaque jour, dans un milieu spécial. Chacun met en jeu un ensemble particulier d'organes et laisse les autres dans un repos plus ou moins absolu ; chacun développe en nous des tendances, nous incite à des goûts spéciaux et nous expose à des excès particuliers » (*Dictionn. encyclop. des Sc. médic.*, *Art. Mésologie*, par le Dr Bertillon, 2e série, VII, 251).

Nous ne relevons pas seulement d'un groupement corporatif, mais d'une ville, d'une province. Cette action locale est presque nulle aujourd'hui. Que l'on compare la vie locale sous l'ancien régime à celle de la fin du XIXe siècle : il y a un peu plus de cent ans, les populations voisines vivaient dans une ignorance profonde l'une de l'autre ; les idées d'une collectivité restreinte croupissaient sur place, un mur isolant les seigneuries, les provinces, les Etats ; partout une organisation figée, raidie, empesée, un état d'esprit imperméable, un cloisonnement rigoureux ; c'était pour chaque groupe d'individus, le régime cellulaire. Les événements révolutionnaires, le régime impérial, les secousses politiques de ce siècle provoquèrent un ébranlement général, fréquemment répété, qui unifia cette diversité, concentra cette conscience nationale diffuse.

Le mouvement, favorisé par le développement des postes, des diligences, s'effectua d'abord progressivement et avec une certaine lenteur. Mais, depuis quarante ans, c'est une révolution véritable et soudaine : le réseau compliqué des chemins de fer internationaux, nationaux, locaux, s'est improvisé en quelque sorte ; les communications télégraphiques (1) et téléphoniques ont couvert le monde ; la presse quotidienne à un sou a pris une extension incroyable. Aujourd'hui, une nation sait et pense instantanément d'un bout à l'autre du territoire ; des peuples entiers sont au courant du détail de la vie de leurs voisins. La vie urbaine (2), qui ajoute encore à cette concentration des activités, à cette simultanéité des sentiments et des idées, a été l'objet d'un développement excessif que rien ne ralentit. Le milieu agit donc différemment sur l'individu. Il l'uniformise sur des milliers de lieues carrées ; il le modèle par masses énormes, il constitue chacun de nous citoyen de l'univers ; il fait vibrer des peuples entiers. Au marécage mental de l'existence provinciale d'il y a cent ans, il substitue des raz de marée formidables, des tourbillons de sentiments, de larges courants d'idées qui brusquement envahissent tout un monde. L'action du milieu était autre-

1. En France, en 1851, il s'échangeait 9.000 dépêches privées ; en 1870, 14 millions.

1. La proportion de la vie urbaine à la vie rurale était en France, en 1851, de 25 0/0 ; en 1882, de 33 0/0. Elle s'est donc élevée, dans l'espace d'une génération, du quart au tiers.

fois morcelée ; sa base était étroite ; son influence était lente et conservatrice. Elle est à cette heure universelle, rapide et novatrice. Dans nos sociétés homogènes, vastes, se pénétrant réciproquement sans cesse, toute idée exerce ses prises immédiatement et sur une masse énorme d'esprits.

La presse et la littérature sont peut-être les plus puissants agents propagateurs d'idées et de sentiments. A cet égard malheureusement leur action est trop souvent funeste. Une influence déplorable est exercée sur les mœurs par les journaux, qui, reproduisant tous les crimes et scandales avec un luxe surabondant de détails, se font ainsi le véhicule des plus malsaines passions. Les esprits de volonté faible, doués d'un insuffisant pouvoir d'inhibition, ne peuvent résister à cette poussée des exemples. La littérature du journal, le feuilleton sont absolument pornographiques. Par là, « une certaine presse, la plus répandue, est chez nous l'apologie journalière de la vengeance, de la jalousie et de la colère » (Fouillée, Réflexions sur la criminalité, *Revue Bleue*, 30 octobre 1897). Ajoutons que ces feuilles circulent entre les mains des enfants au foyer paternel, et que, dans la rue, les illustrations affichées aux kiosques et vitrines font l'éducation de leurs yeux. Beaucoup de dévoyés commettent des crimes par vanité ambitieuse, pour obtenir la célébrité des causes retentissantes (1), car ils sa-

1. « Les journalistes suisses, M. Rastaud l'a dit à Marseille, au Congrès des sociétés savantes en 1889, se sont en-

vent la publicité gratuite dont ils seront l'objet de la part des feuilles quotidiennes ou hebdomadaires, et combien ils serviront d'aliment aux conversations privées et à la curiosité générale. Sans doute il faut une prédisposition pathologique chez ceux qui, sous l'influence d'un récit de crime, cherchent à le réaliser à leur tour. Mais, que l'on y songe : il y a chez tous certains germes, sinon de crime, de vice du moins, prêts à éclore sous la pression même légère d'un récit banal ; si le récit n'est pas lu, les images par lesquelles les journaux ou suppléments illustrés le traduisent, constituent cette vivante leçon de choses, instigatrice des funestes tentations, Parfois aussi. cette influence se manifeste par des conséquences simplement risibles : les journaux rapportent souvent que des enfants de 10 à 14 ans, enthousiasmés par la lecture de Robinson, s'introduisent en fraude dans les chemins de fer, sur les steamers en partance, afin de courir de semblables aventures. Il y a quelque temps, on citait deux de ces aventureux garçons qui, depuis plusieurs jours, vivaient au milieu du bois de Vincennes comme dans une contrée déserte. Du reste, le livre, comme le journal, est susceptible de renforcer la criminalité : « en 1881, F. Lemaître, quinze ans, vole son patron. Quand l'argent est dépensé, il entraîne un enfant chez lui, lui plonge un couteau dans le ventre, et « comme il criait, je lui ai

tendus pour ne donner qu'un compte rendu sommaire des affaires criminelles » (Aubry, *La contagion du meurtre*, 102).

« coupé la gorge. J'ai beaucoup lu de romans, et, « dans l'un d'eux, j'ai trouvé la description d'une « scène pareille à celle que j'ai exécutée » (Aubry, *La contagion du meurtre*, 90). « Troppman avoua à l'abbé Crozes que la cause de sa profonde démoralisation était la lecture des romans. A force de vivre dans ce monde imaginaire, il s'était pris d'une belle passion pour ces héros du bagne qui se refont une honnêteté avec les dépouilles de leurs victimes et meurent administrateurs d'un bureau de bienfaisance » (Moreau, *Le monde des prisons*, 39). « Cherchez la femme, disait un juge. C'est le volume que je cherche, moi. Le chapitre, la page, le mot... Combien j'en sais dont tel passage lu un matin a dominé, défait ou refait, perdu ou sauvé l'existence ! Une *pensée*, traduite du chinois ou du grec, prise à Sénèque ou à St-Grégoire, a décidé d'un avenir, pesé sur un caractère, entraîné une destinée. Quelquefois le traducteur s'était trompé, et la vie d'un homme pivotait sur un contresens. » (Jules Vallès, *Les réfractaires*, au chap. Les victimes du crime).

D'une façon générale, la littérature dirige ces esprits superficiels que sont la presque totalité des hommes. Si nous écartons la littérature pornographique, si puissamment outillée cependant, il nous reste la masse énorme encore des écrits de talent qui se sont fait une spécialité de ruiner les idées de moralité coutumière. L'ironisme fin de M. Anatole France a causé bien des ravages. Pour le moins, cette école littéraire a façonné des sceptiques, des

épicuriens, des jouisseurs, des égoïstes raffinés ; elle a fait table rase des idées d'honneur, de délicatesse, de conscience, de devoir ; elle a vidé de ces notions l'esprit réfléchi d'hommes mûrs, et stérilisé chez les jeunes les germes de moralité qu'y avaient déposés des mains attentives. Cette œuvre négative consommée, la reconstitution d'une âme nouvelle se fait vite dans le sens d'une résurrection païenne. On vante la vie voluptueuse des anciens, leur corruption élégante, leurs vices couronnés de fleurs. Cela s'écrit dans des œuvres raffinées où, maudissant le devoir maussade du christianisme, on souhaite le retour au culte antique de la beauté vivante, les parfums de la chair, l'idylle amoureuse de dieux aimables (V. Pierre Loüys, *Aphrodite*, préface ; Clémenceau, *Le Grand Pan*, préface ; et l'*Ecole naturiste* de Saint-Georges-de-Bouhélier.) Les idées théoriques renforcent ces tendances. Une ligue se forme pour la restauration du paganisme. La libre pensée l'a même rétabli par la déification des forces de la nature. Mais, comme si déjà le vide de ce néant leur pesait trop douloureusement, certains, affirmant l'existence d'une force mystérieuse dont découlent tous les êtres, d'un principe obscur des choses, d'une âme agissante de l'univers, d'un inconnaissable inaccessible à nos élans, priant sur l'acropole, ou dans un cri de souffrance affirmant leur volonté de vivre, clament leur désespoir sous un ciel d'airain, appellent à leur aide le Dieu qu'ils ont méconnu.

Cet affaiblissement de la foi a entraîné la disso-

lution des mœurs. Ce résultat n'est pas lié à la disparition de toute conviction religieuse, quelle qu'elle soit. Il est inexact que toute religion soit vraie ; il n'est pas moins faux de dire que toute religion est bonne. Il y a des religions matérialistes, le paganisme antique, les superstitions bouddhiques de l'Asie. On sait en quoi consistait la morale en Grèce et à Rome, ce qu'elle est encore aujourd'hui en Extrême-Orient. Les pays européens, la France surtout, sont ravagés par la foi athée; il ne manque à celle-ci qu'un rituel ; mais nous avons les dogmes, et M. P. Bourget, dans son *Disciple*, a parfaitement analysé leurs conséquences pratiques, l'inconduite et même le crime qu'ils déterminent fatalement. Une religion déiste peut enseigner une morale détestable. Voici par exemple les Wahabites : « Le premier des grands péchés est d'accorder les honneurs divins à une créature. — Naturellement, répondis-je ; l'énormité d'un semblable péché est incontestable. Mais, si c'est là le premier, il doit y en avoir un second : quel est-il ? — Boire la chose honteuse, me fut-il répondu sans hésitation, c'est-à-dire fumer du tabac. — Et le meurtre, l'adultère, le faux témoignage? suggérai-je. — Dieu est clément et miséricordieux, répliqua mon ami ; ce ne sont là que de petits péchés. — Ainsi, il n'y a que deux grands péchés, être polythéiste et fumer? continuai-je, bien que j'eusse grand peine à garder mon sérieux. Abd-el-Kareem, du ton le plus convaincu, répondit gravement « qu'effectivement, c'était bien cela » (Palgrave, *Journey through Central and Eastern Arabia*, II, 11). On imagine quel peut être l'effet, sur la conduite des individus, d'une religion pour laquelle fumer est un sacrilège égal au polythéisme, et les crimes contre le prochain des peccadilles sans importance.

Le christianisme au contraire a accumulé pendant de longs siècles des trésors de vertus. Notre époque les gaspille et tarit leur source. On peut aisément constater, parallèlement à la diminution des croyances due à certaines mesures politiques, l'affaiblissement des caractères et le développement de l'inconduite. Cette influence moralisatrice de la religion chrétienne est neutralisée en partie, dans les agglomérations industrielles et urbaines, par l'action malfaisante de ces concentrations d'individus. La vie des campagnes, au contraire, présente le minimum irréductible d'incitations au vice dues au milieu ; l'imagination y travaille moins, les occasions de mal faire sont rares, bref, les conditions heureuses sont, autant que faire se peut, réunies ; les inclinations mauvaises ont leur source presque exclusive dans les individus, et le frein moral, que la foi constitue, peut plus aisément que partout ailleurs enrayer leur action. Si donc nous constatons que la démoralisation gagne les campagnes, nous devons en attribuer la cause à l'extension de l'irréligiosité, due elle-même à la propagation de certains journaux, à l'action d'une certaine politique, au séjour des jeunes paysans dans les villes

pendant la durée du service militaire. Les faits confirment cette induction. Je sais pertinemment que, dans certains centres ruraux où la déchristianisation, conduite avec ardeur, est aujourd'hui fait accompli, règne la plus complète licence. L'immoralité y atteint à coup sûr en étendue, en précocité et en cynisme, ce que nous savons de pire sur les mœurs des villes. Athées, ils vivent en athées. Militants de la libre-pensée, ils en pratiquent la morale.

Appuyons de quelques chiffres nos affirmations. De 1841 à 1872, les suicides d'adultes ont augmenté de 2.300 unités ; de 1872 à 1891, de 3.400. De 1841 à 1872, les suicides d'enfants ont passé de 149 à 206 ; de 1872 à 1891, de 206 à 468. (1). (V. Bonjean, *Enfants révoltés et parents coupables*, 255). Cette progression est parallèle à la vulgarisation des doctrines irréligieuses ; elle s'accélère effroyablement lorsque la morale civique remplace la morale chrétienne. Une société incroyante est vraiment une société qui meurt. L'athéisme la dissoud. Non pas seulement que les liens de solidarité s'affaiblissent, mais aussi parce que, désarmés contre les désilllusions, réputant sans remède la perte des biens terrestres considérés comme les seuls réels, sans

1. « La moyenne annuelle des meurtres commis sur eux-mêmes par des jeunes gens, qui n'était, il y a une trentaine d'années, que de 19 pour les mineurs de 16 ans et de 130 pour ceux de 16 à 21 ans, est aujourd'hui de 75 pour les premiers et de 450 pour les seconds » (*Journal d'Indre-et-Loire*, 1er décembre 1897).

crainte comme sans espérance pour le lendemain de la mort, les vaincus d'un jour préfèrent déserter définitivement leur tâche.

Passons à la criminalité de l'enfance. En 1841, on condamna 13.000 mineurs. En 1891, 36.000 (Bonjean, *id.* 258). « Le nombre annuel moyen des assassinats commis par des mineurs, qui était de 20 en 1870, est actuellement de 39 » (*Journal d'Indre-et-Loire*, 1er décembre 1897). Or, la propagande irréligieuse, très puissante sous l'empire, est devenue plus violente encore après 1870, et s'est traduite par la législation scolaire laïcisatrice. Au contraire, « les départements bretons... voient s'éclaircir leurs teintes sur les cartes de la criminalité. La Bretagne a une moralité vraiment exceptionnelle ; là, s'est conservé pur le sentiment de la vie de famille, pure aussi la croyance au but idéal de la vie. Ajoutez qu'en Bretagne, l'influence favorable de la foi religieuse s'exerce tout d'abord chez l'enfant » (Fouillée, *Réflexions sur la criminalité*, *Revue Bleue*, 30 octobre 1897).

L'influence néfaste de l'école laïque se manifeste encore par le plus grand nombre de demandes d'envoi en correction paternelle, qu'elles provoquent. Le tableau suivant le montre (Bonjean, *id.*, 385) :

Proportion pour 100 de la population scolaire.

	Garçons	Filles
Laïque	85,13	70,95
Congréganiste	14,87	29,05

Proportion pour 100 de la correction paternelle.

Laïque	86,95	83,20
Congréganiste	11,40	16,80
Sans aucune école	1,65	
Différence favorable aux écoles congréganistes	3,47	12,25

Et M. Bonjean ajoute : il faut considérer « que les parents des écoles libres sont particulièrement vigilants ; or, comme c'est cette vigilance qui provoque les demandes en correction, il faut en conclure que, si les parents des élèves des écoles laïques étaient, proportion gardée, aussi soucieux de maintenir leurs enfants dans le respect des choses respectables, les demandes formées par eux seraient infiniment plus nombreuses qu'elles ne le sont aujourd'hui, ce qui permettrait de conclure à un état moral relativement très inférieur dans ces dernières écoles. »

Que la criminalité des enfants ou des adultes soit activée par la destruction de l'idéal chrétien, les chiffres ci-dessus, et ceux fournis par M. Fouillée dans la *Revue des Deux-Mondes*, et que cita M. Denys-Cochin à la Chambre des Députés, séance du 16 novembre 1897, le démontrent péremptoirement. A la séance parlementaire, que nous rappelons, M. Denys-Cochin déclara : « Sur 100 individus condamnés, 11 sortent des écoles congréganistes, et 89 des écoles laïques ». M. Léon Bourgeois tenta d'affaiblir l'autorité écrasante de ces chiffres par un

commentaire qui se résume dans les quatre arguments suivants :

1° Les élèves des écoles laïques ont cependant reçu l'enseignement du catéchisme hors de l'école. — Réponse : la majorité de ces enfants sont soustraits à cette influence religieuse ; quant à ceux qui fréquentent le catéchisme, ils subissent à l'école une direction qui neutralise la direction reçue à l'église.

2° La criminalité est provoquée, non par l'école laïque, mais par les mauvaises conditions de la vie sociale ; la famille ouvrière étant dispersée dans les usines, les enfants sont abandonnés à la rue et à eux-mêmes. — Réponse : ces mauvaises conditions sont communes aux enfants de l'école laïque et aux enfants de l'école chrétienne ; il faut donc conclure que l'éducation reçue par ces derniers les prémunit, puisque, chez eux, la criminalité est moindre.

3° La criminalité est due moins à l'école qu'à l'absence d'école. — Réponse : l'instruction n'a, par elle-même, aucune action moralisatrice. Spencer l'a vigoureusement démontré.

4° L'école laïque enseigne une morale positive, celle qui est contenue dans toutes les religions, et qui leur est commune parce qu'elle leur est antérieure. Cette morale est celle de la société moderne. — Réponse : il faudrait en conclure l'inefficacité de toute morale indépendante de la religion. De plus, cet argument constitue un aveu de la non-neutralité de l'école laïque, car, dire que l'on y donne cette

morale et qu'elle suffit, c'est dire que la morale positive d'une religion positive est superflue : assertion du reste démentie par les statistiques. Enfin, puisque cette morale est celle de la société moderne, et que celle-ci a été, comme l'école, laïcisée, il faut convenir que les enfants des écoles laïques ont trouvé, hors l'école, la pratique des principes que l'école leur a inculqués : que devient alors la deuxième excuse invoquée, et comment se fait-il que, chez ces enfants, la criminalité soit plus grande?

Par conséquent, toute mesure législative qui, sans froisser les consciences incroyantes, favorise l'extension de l'idée chrétienne en assurant à sa propagation cette pleine liberté à laquelle elle a droit et dont elle tire toujours plus de force, est par cela même une mesure efficacement moralisatrice.

Ce qui précède permet de croire, non que les lois ont sur les mœurs une action souveraine, absolue, définitive, mais du moins une influence réelle.

Quelques exemples d'une autre nature affermiront cette conviction.

« En Italie, l'impôt foncier dépasse 60 0/0 dans beaucoup de cas. En Autriche, l'impôt immobilier atteint 35 et 40 0/0. Il y a eu dans ces dernières années une recrudescence très marquée du brigandage dans l'Italie méridionale et en Sardaigne. C'est un des indices les plus certains que la fiscalité a dépassé la limite supportable. L'histoire de tous les peuples montre que, le jour où le parasitisme politique prend une extension trop considérable, le pro-

ducteur, accablé, renonce à travailler et s'enfuit dans la brousse pour piller les passants » (Novicow, *Les gaspillages dans les sociétés modernes*, 129).

Dans l'Allemagne du Sud, on avait interdit le mariage à toute personne ne justifiant pas d'un certain capital ou d'une profession qui lui permette d'élever une famille. La conséquence de cette loi fut l'augmentation des unions irrégulières et des naissances illégitimes.

L'influence du régime successoral du partage forcé a été minutieusement étudiée par Le Play. D'après lui, le droit à l'héritage, que la loi assure à tous les enfants, favorise chez eux le penchant à la paresse : « Sous le régime du droit à l'héritage, les enfants, qui se soumettent à de pénibles efforts quand leur bien-être dépend du travail et de la vertu, tombent dans l'oisiveté et dans le vice dès qu'ils peuvent jouir, malgré l'indignité de leur vie, de la richesse créée par leurs aïeux. Tel est le cas de la France moderne, où l'effort vient surtout de la jeunesse pauvre, où la jeunesse riche ne s'emploie guère qu'à la décadence du pays » (Le Play, *Organisation du travail*, 289). Chez les paysans, le partage forcé livre les parents âgés à la cupidité cruelle, à l'égoïsme âpre des jeunes, avides d'entrer en jouissance immédiate du champ paternel. La liberté testamentaire, « chez les pauvres, soustrairait les vieux parents aux sévices d'enfants dénaturés ; chez les riches, elle opposerait un frein aux dérèglements de la jeunesse (1) »

1. « Les jeunes gens, se fondant sur leur droit de naissance,

(Le Play, *Organisation de la famille*, 89). La liberté de tester permettrait la constitution de ce que Le Play appelle famille-souche, c'est-à-dire une famille dont l'exploitation agricole, industrielle ou commerciale, est affectée par le père au plus capable des enfants, tandis que les autres, dotés par lui (1), s'en vont par

prétendent jouir, dès leur entrée dans la vie, de la richesse créée par leurs aïeux. Ils ne se croient pas obligés de s'en montrer dignes par le travail et la vertu. Rebelles à l'autorité des parents, ils s'abandonnent aux appétits sensuels et aux extravagances de la mode » (*Organisation de la famille*, 81). « Le droit de succession conféré aux enfants étend au corps social son influence délétère ; il pervertit particulièrement ceux qui devraient être le principal espoir de la nation ; il habitue la jeunesse riche à croire que la naissance lui donne le droit de jouir de tous les avantages sociaux, de vivre dans l'oisiveté ou le vice, et de se soustraire à tout devoir envers la famille et la société. La loi favorise indirectement l'essor de ces sentiments et des scandales qui en résultent, si elle ne laisse point aux parents le pouvoir d'imposer à la jeunesse le travail, la vertu et l'obéissance. Le père de famille doit donc transmettre au besoin sa propriété à un citoyen honnête et laborieux plutôt qu'à un fils vicieux et indolent que les conseils et le bon exemple n'ont pu corriger. Sans doute, la société est en droit d'exiger que ce dernier ne tombe pas à sa charge, soit avant soit après la mort du père, et à ce point de vue d'intérêt public, elle peut réclamer des aliments pour l'enfant prodigue ou incapable ; mais là doit s'arrêter l'obligation imposée au chef de famille : le reste doit être laissé à son amour et à son expérience » (*La réforme sociale en France*, I, 199-200). Ce sont ces principes qu'observent les Etats-Unis et l'Angleterre. On sait quelle application en a récemment faite dans son testament le millionnaire américain Pullmann.

1. La famille « se croit tenue en effet de constituer pour les frères et les sœurs de l'héritier des dots qui permettent à chacun d'eux de se procurer un établissement en rapport avec les habitudes qu'il a contractées au foyer paternel » (*Les ouvriers européens*, tome IV, page XL).

le monde à la recherche d'une situation qu'ils se créeront eux-mêmes. Le Play et son école pensent que ce régime prévient la disparition, par le partage, d'un établissement prospère, assure sa direction entre les mains de l'enfant le mieux doué, stimule chez les autres l'esprit d'initiative, de personnalité, d'entreprise, favorise la procréation d'enfants, l'émigration, la colonisation. Il a permis autrefois le peuplement du Canada et de la Louisiane par les fils de famille. Le partage forcé a fait obstacle à cette fécondité de notre race. « Plus funeste que la corruption de la monarchie absolue, le partage forcé des héritages a détruit les familles souches d'où sortaient nos anciens émigrants, et il a condamné notre race à la stérilité » (*Organisation du travail*, 494).

Le système de Le Play soulève des objections sérieuses. Le droit égal des enfants à l'héritage paternel les encourage, dit-il, à l'oisiveté ! Mais si un seul est investi de la presque totalité de la fortune, sa paresse ne se trouve-t-elle pas fortifiée ? La liberté testamentaire ne soustrairait pas davantage les paysans âgés aux mauvais traitements d'enfants cupides : ils lutteraient pour obtenir la préférence ; la menace, au besoin suivie d'effet, serait un moyen d'exercer une pression ; l'hypocrisie en serait un autre.

Mais ces objections, tout comme les idées qu'elles combattent, mettent en relief l'influence des institutions économiques sur le moral des individus. Et c'est là ce que nous entendons démontrer.

M. de Laveleye a fait remarquer que la propriété privée, dans nos campagnes, suscitant chez les enfants le désir de posséder le bien de leur père, associe en leur esprit l'idée du décès de celui-ci au plaisir d'en hériter. Si le père partage ses biens de son vivant, on ne lui épargne aucune occasion de lui faire sentir qu'il est à charge ; on le délaisse, on le soigne mal, même on l'injurie. Au contraire, « là où les *allmenden* (propriété collective des habitants de la commune suisse) existent, on ne connaît pas cette situation pénible des vieillards. Les enfants rivalisent de soins à l'égard de leurs parents âgés ; chacun d'eux veille à leur bien-être avec amour, jusqu'à leur mort, et s'efforce de leur rendre agréables les dernières années de leur vie, car, plus celle-ci se prolonge, plus longtemps ils peuvent jouir de leurs *allmenden*. On appelle le docteur au moindre dérangement des vieux parents » (de Laveleye, *La propriété primitive*, 212).

La propriété commune des *allmenden* produit également cet effet moral de multiplier les mariages précoces. Assurant en outre aux plus pauvres un lot de terre, c'est-à-dire de quoi vivre par leur travail, elle supprime toutes les conséquences fâcheuses de l'aumône : dégradation du caractère, avilissement, paresse entretenue, mendicité de profession, escroqueries de la charité, encouragement aux similations de la misère, hypocrisie.

La propriété commune familiale, en renforçant la puissance paternelle, tend à faire prédominer l'esprit

de tradition. Au contraire, la division de la propriété entre les différents foyers de la même famille, en garantissant l'autonomie des jeunes couples, favorise l'esprit de nouveauté. A la propriété collective de famille, M. de Laveleye attache les plus bienfaisants effets : « Le nombre des crimes et des délits est moindre chez les Slaves méridionaux que dans les autres provinces de l'empire hongro-autrichien, et cela semble provenir de l'influence favorable qu'exerce l'organisation agraire des *zadrugas* (communautés de famille). Deux causes contribuent à ce résultat. D'abord presque tout le monde a de quoi satisfaire à ses besoins essentiels, et cette grande source de méfaits, la misère, n'apporte qu'un assez faible contingent aux tables de la criminalité. En second lieu, les individus vivant au sein d'une famille nombreuse, sous le regard des leurs, sont contenus par cette surveillance involontaire de tous les instants... Il paraît évident que cette vie de famille doit exercer une action moralisante. Elle developpe la sociabilité... Dans ces communautés de famille, l'attachement aux traditions anciennes se transmet de génération en génération ; elles sont un puissant élément de conservation pour l'ordre social... Ces associations remplissent également un rôle très utile dans l'organisation politique. Elles sont l'intermédiaire entre l'individu et la commune, et servent ainsi d'initiation à la politique du gouvernement local. L'administration de la *zadruga* ressemble en petit à celle d'une commune ou d'une société anonyme.

Le *gospodar* remplit des fonctions semblables à celles d'un directeur : il rend compte de sa gestion aux siens, qui délibèrent et exécutent. C'est comme un rudiment de régime parlementaire qui prépare à la pratique des libertés publiques... La vie commune de la *zadruga* a encore pour effet de développer certaines vertus de l'homme privé, l'affection entre les parents, le support mutuel, la discipline volontaire, l'habitude d'agir ensemble pour un même but. On a dit que la famille n'était plus qu'un moyen d'hériter. Il est certain que la succession, suite ordinaire de la perte d'un parent, éveille de mauvais sentiments que le théâtre, le roman et la peinture ont souvent mis en relief. Dans la *zadruga*, on n'hérite pas. Chacun ayant droit personnellement à une part du produit, la cupidité n'est pas en lutte contre l'affection du sang, et à la douleur que cause la mort d'un père d'un oncle ne vient point se mêler l'idée d'un héritage à recueillir » (*La propriété et ses formes primitives*, 475-477).

Examinons en détail l'influence démoralisatrice de notre régime économique.

Il permet à trop de gens de demeurer riches en restant désœuvrés. Or on sait de longtemps, que l'oisiveté est mère de tous les vices. Le travail est, au contraire, l'agent le plus sûrement conservateur de la vertu. Une société, où nul ne serait oisif, ignorerait tous les défauts que l'oisiveté fait naître. « Le travail, étant par lui-même le motif d'une vie honnête et morale, contrebalance la tendance aux plaisirs

vains, et tient éloigné de la corruption dans laquelle l'oisiveté des riches, l'esclavage des misérables et la conquête avaient plongé les nations anciennes » (Minghetti, *Rapports de l'économie politique avec la morale et le droit*, 208).

Celui qui ne travaille pas cherche les occasions de dépense. Les caprices de la mode et les besoins du luxe aident au gaspillage. La forme moderne du commerce, le grand magasin, surexcite la manie de l'achat ; Zola (*Au bonheur des Dames*) a décrit admirablement ce pouvoir fascinateur des marchandises entassées à portée de la main ; les femmes sont dévorées par la fièvre d'acquérir, sans besoin réel, pour le seul plaisir d'acquérir ; cette passion est tant aiguë qu'elle peut aller jusqu'au vol, et mainte honnête femme, qui serait restée honnête, succombe à la kleptomanie ; cette maladie était autrefois très rare ; le grand magasin devient une provocation permanente au vol.

Dépenser beaucoup et ne rien faire, voilà qui n'est pas sans soulever quelques difficultés pratiques : où trouver l'argent? On demandera au jeu les ressources que l'on ne cherche pas à obtenir d'un travail régulier. Aussi voyons-nous foisonner les cercles, les tripots, les loteries, les agences de paris aux courses, et surtout se répandre la pratique du jeu de Bourse. Or, « la pratique usuelle de ces opérations aléatoires (le jeu de Bourse), la disproportion des gains ou des pertes au travail effectué et au service rendu abaissent singulièrement le niveau moral de ceux qui s'y

livrent » (Cl. Jannet, *Le Capital au XIXe siècle*, 370). Parlant des trusts aux Etats-Unis, le même auteur écrit : « C'est dans l'état des mœurs publiques qu'il faut chercher le secret de la force redoutable des trusts. Nulle part la puissance de l'argent n'est plus grande et son immixtion dans la politique plus prépondérante. Non seulement ces grands capitalistes, que l'on trouve dans les trusts, dominent les législateurs d'Etat ; mais encore ils ont été à même, aux élections présidentielles de novembre 1888, d'écraser l'honnête Cleveland sous la force de l'argent et de fausser par la corruption le suffrage de tout le pays. Ils ont pu faire nommer un Président dans leur dépendance et avoir dans le 50e Congrès une majorité absolument à leur dévotion » (*id.*, 316). On sait qu'il est d'autres pays où certaines Compagnies industrielles et financières ont su acheter des consciences de législateurs.

Des financiers passons aux industriels. Pendant longtemps, les armateurs du Nord de l'Europe pratiquaient la spéculation suivante : lorsqu'un navire était en si mauvais état qu'il devenait impossible de le réparer, le propriétaire, plutôt que de le réformer définitivement et de subir cette perte, l'expédiait avec équipage, mais sans cargaison. En pleine mer, la maison flottante devenait un cercueil entre deux eaux. Mais l'armateur touchait l'indemnité d'assurance. C'est dans ces dernières années seulement que l'Angleterre a pris des mesures législatives pour mettre fin à cette pratique. D'autre part, les enquêtes

parlementaires, en Belgique, en Angleterre, en France, ont révélé jusqu'à quel point, poussés par la passion de s'enrichir, les patrons ont pressuré la population ouvrière.

Celle-ci est démoralisée à la fois par l'exemple des hautes classes et par les institutions économiques.

Corrompus par la société, les riches deviennent à leur tour des corrupteurs. Leurs détestables exemples pervertissent la classe laborieuse. M. P. Leroy-Beaulieu le reconnaît : « On accuse les ouvriers à bon droit d'ivrognerie, mais que font sur nos boulevards ces lignes de cafés regorgeant d'oisifs et de buveurs d'absinthe, qui envahissent la chaussée ? On leur reproche de l'inconduite et de l'immoralité. Mais qui nourrit ces courtisanes élégantes, dont le luxe effronté s'étale sur nos promenades et dans nos théâtres et dont les noms sont répétés et prônés avec une sorte de déférence par nos journaux de salon ? On les accuse encore de paresse et de manque d'assiduité aux ateliers. Mais ces légions de promeneurs des boulevards, où sont leurs occupations ?... Ouvrons les yeux et avouons nos fautes. La population ouvrière des grandes villes n'a d'ordinaire devant elle que des exemples corrupteurs » (*La question ouvrière*, 302).

Quelle est maintenant l'influence du régime économique sur les ouvriers ?

Le travail industriel, par lui-même, imprime un tour particulier à la mentalité de ceux qui lui sont assujettis. Les ouvriers agricoles « travaillent dans

des conditions beaucoup plus salubres que les ouvriers des fabriques. Au lieu d'être parqués dans un espace étroit, au milieu d'une poussière suffocante et du vacarme assourdissant des machines, ils travaillent la plupart du temps en plein air. Enfin, leur travail est beaucoup moins dur, entrecoupé qu'il est de pauses plus ou moins longues laissées en partie à leur gré. Ils ne sont pas poursuivis et harcelés par le mouvement incessant et infatigable de la machine et par l'activité dévorante de la vapeur. J'ai eu les années précédentes en Wurtemberg l'occasion d'entendre des ouvriers de la campagne qui étaient occupés pour la première fois à une machine à battre à vapeur. Le *calme ordinaire* des habitants du pays Souabe *les avait abandonnés* et *ils récriminaient amèrement contre cet affreux métier en déclarant qu'ils ne le supporteraient pas longtemps* » (Ziegler, *La question sociale est une question morale*, 63-64).

D'une façon générale, le travail industriel produit donc chez ceux qui s'y livrent l'irritabilité.

Plus spécialement, l'industrie repose sur une excessive division du travail. Or, elle présente les inconvénients suivants : — elle réduit l'homme au rôle de rouage mécanique, et enlève ainsi à son travail tout attrait ; — elle abrutit l'ouvrier par l'incessante répétition du même acte machinal (1) ; — elle

1. « Dans le progrès que fait la division du travail, l'occupation de la majeure partie de ceux qui vivent du travail, c'est-à-dire, de la masse du peuple, se borne à un très petit nombre d'opérations simples, très souvent à une ou deux... Un homme dont la vie se passe à remplir un petit nombre

le met à la merci d'un chômage ou d'un renvoi, puisque, en dehors de cette occupation étroitement déterminée, il est inapte à faire quoi que ce soit.

On pourrait y remédier par une instruction professionnelle étendue, par une large diminution de la journée de travail permettant d'utiliser les loisirs en récréations morales et culture mentale, par l'affectation successive du même ouvrier à toute la série de travaux fragmentaires, par une organisation professionnelle tempérant cette concurrence à laquelle il convient d'attribuer les excès fâcheux de la division du travail (1).

d'opérations simples, dont les effets sont aussi, peut-être, toujours les mêmes, ou à peu près les mêmes, n'a pas lieu de développer son intelligence, ni d'exercer son imagination à chercher des expédients pour écarter des difficultés qui ne se rencontrent jamais ; il perd donc naturellement l'habitude de déployer ou exercer ces facultés, et devient, en général, aussi stupide et aussi ignorant qu'il soit possible à une créature humaine de le devenir ; l'engourdissement de ses facultés morales le rend non seulement incapable de goûter aucune conversation raisonnable, ni d'y prendre part, mais même d'éprouver aucune affection noble, généreuse ou tendre, et, par conséquent, de former aucun jugement un peu juste sur la plupart des devoirs, même les plus ordinaires, de la vie privée. Quant aux grands intérêts, aux grandes affaires de son pays, il est également hors d'état d'en juger » (Ad. Smith, *Richesse des nations*, Liv. V, Ch. I). Il signale comme remède l'instruction populaire. Whately (*Introductory lectures of political Economy*, Lect. VIII) y ajoute l'éducation morale et religieuse.

1. « Dans une bonne organisation sociale, ces inconvénients, ou disparaîtraient, ou seraient réduits au minimum.

« Le premier remède consiste dans l'éducation et dans l'instruction professionnelle du travailleur : « Aucun enfant, « dit très bien le P. Liberatore (*Principii di Economica politica*,

Sous l'aiguillon de la concurrence, le patron se préoccupe exclusivement de faire des bénéfices; la poursuite du gain accapare toute son attention ; il

« p. 81-83), ne devrait être appliqué à un travail mécanique « constant, avant un développement suffisant, non seule- « ment de sa force corporelle, mais aussi de ses forces in- « tellectuelles, particulièrement en ce qui touche la religion « et la morale ». En outre, si l'instruction du travailleur dépasse les subdivisions spéciales d'un travail déterminé, si, avec la connaissance de la profession spéciale à laquelle il doit se vouer, il reçoit encore les notions générales de quelque profession collatérale, son esprit sera plus alerte, moins opprimé en quelque sorte par la monotonie du travail restreint qu'il accomplit, et en cas de modification des procédés industriels, de chômage, il ne sera pas pris au dépourvu et incapable de faire autre chose.

« La limitation de la journée de travail, — non seulement pour les femmes et les enfants, mais encore pour les adultes, — limitation qui laisse à l'ouvrier le moyen d'occuper d'une façon plus morale son corps et son esprit, doit être considérée comme un correctif indispensable de la division du travail dans l'industrie moderne, et nous verrons plus loin quel est, à cet égard, le devoir du pouvoir public.

« Enfin, suivant l'opinion du P. Liberatore (*id.*), « l'ou- « vrier ne devrait pas être perpétuellement astreint au travail « fragmentaire dans la confection d'un produit donné, mais « il faudrait autant que possible, le faire passer graduelle- « ment par toutes ou par presque toutes les occupations. Le « champ de son activité serait ainsi moins limité, et il serait « ainsi affranchi d'une dépendance trop stricte à l'égard du « patron, son habileté plus étendue le mettant à même de « contracter des engagements avec plus de liberté et avec « moins de crainte de la concurrence. »

« Je ferai remarquer que les abus dont nous parlons sont moins l'effet de la division du travail en elle-même, que la conséquence de l'organisation actuelle du travail basée sur l'individualité. Avec le régime corporatif, avec l'association qui règlerait le jeu de la concurrence et garantirait à l'ouvrier, avec la dignité de sa personne, la juste rétribution de

ne s'attache pas à sauvegarder, autant que faire se peut, les mœurs des travailleurs des deux sexes qu'il emploie : « Est-il bien permis de reprocher à tous les ouvriers des manufactures leur inconduite et leur indigence? D'ailleurs, fait-on partout, dans ces établissements, ce qu'il est possible, ce qu'il est même facile de faire pour les y arracher? A ceux qui me répondraient oui, je dirai non. Quoi! vous mêlez les sexes dans vos ateliers, lorsque d'*ordinaire* vous pourriez si aisément les séparer. Ignorez-vous donc les discours licencieux que ce mélange provoque, les leçons de mauvaises mœurs qui en résultent, même avant l'âge où les sens ont parlé, et les passions entraînantes que vous favorisez dès que leur voix se fait entendre? Et là où vous séparez les

son travail, ils disparaîtraient. On l'a très bien dit : « L'entre- « preneur (Ott, *Traité d'Economie sociale*, I, 168), engagé dans « la lutte de la concurrence et ne pouvant échapper à la « ruine qu'à la condition de vendre moins cher que ses ri- « vaux, ne poursuit qu'un seul but : réduire le plus possible « les frais de production. La division du travail est un des « moyens de cette réduction. Il divise donc le travail à l'in- « fini, pour faire rendre à l'instrument humain tout ce qu'il « peut rendre. Il brisera peut-être cet instrument en l'assu- « jettissant à un tel usage. Il détruira dans son germe « l'agent du travail futur. Que lui importe? Il est à son point « de vue individuel ; il ne considère que le présent ; il n'a « pas à se préoccuper des conséquences de son procédé tant « que des bras viendront s'offrir à lui, et il sait que delong- « temps ces bras ne manqueront pas. »

« Ce sont là les résultats du régime ou plutôt de l'anarchie individualiste, qui seraient impossibles avec un régime corporatif bien conçu » (Le P. de Pascal, *Philosophie morale et sociale*, II, p. 398 et suiv).

sexes, croyez-vous avoir tout fait? Dans les ateliers où se trouvent des jeunes filles, imposez-vous la décence ? le cynisme du langage, la jalousie qu'inspire l'innocence à celles qui l'ont déjà perdue, ne sont-ils pas autant de causes de corruption que vous voyez et que vous n'empêchez pas ? » (Villermé, *Tableau de l'état des ouvriers*, II, 51). « Beaucoup de nos maîtres de manufacture, je pourrais dire la plupart, ne s'occupent ni des sentiments, ni des mœurs, ni du sort de leurs ouvriers, et ne les regardent que comme de simples machines à produire » (*id.*, 55). « J'ai vu, dans une filature de Saint-Quentin, les deux seuls cabinets de l'établissement où l'on devrait être le plus caché à tout regard, n'être séparés l'un de l'autre que par une mince et vieille cloison en planches disjointes, à laquelle il y avait des trous à passer plus que la jambe ! Mais j'ai vu des dispositions bien plus offensantes encore pour les mœurs dans une grande manufacture de l'industrie cotonnière à Gand, que j'ai visitée en 1837, avec M. le Dr Houdet, professeur à l'université de cette ville. Les détails en sont trop repoussants pour être décrits » (*id.*, 60, note 1). « Les maîtres.... n'ont-ils aucun reproche à se faire ? A-t-il bien le droit de se plaindre de l'ingratitude, de la haine même de ses ouvriers, celui qui ne s'informe jamais de leur position, de leur santé, de celle de leur femme et de leurs enfants ? Celui qui, lorsque la maladie vient les atteindre, les abandonne complètement, et les remplace aussitôt par d'autres, sans leur réser-

ver leur emploi ou leur métier pour le temps où ils pourront le reprendre ? Celui qui saisit la première occasion pour ne plus donner d'ouvrage au vieillard dont le bras devient faible, la main moins habile et le travail plus lent, et cela justement à l'époque de la vie où il aurait besoin de gagner davantage ? » (*id.*, 57).

Le régime de la concurrence, voilà le vrai coupable : chez le patron, il produit l'indifférence, l'égoïsme ; chez l'ouvrier, la fatigue excessive, la licence des mœurs ; entre l'un et l'autre, l'antagonisme, les rancunes, la haine, la guerre. Celle-ci se traduit par la grève. Or, l'usage de cet arme ne laisse pas que de coûter fort cher, même au vainqueur. On évalue à 800 millions de francs, c'est-à-dire de quoi procurer l'aisance à 160.000 familles, les pertes occasionnées par la grève des mineurs anglais de 1893 (Novicow, *Les gaspillages dans les sociétés modernes*, 73). Aux Etats-Unis, les grèves ont fait perdre, de 1881 à 1886, 235 millions aux ouvriers et 191 aux patrons (*id.*). Et, cependant, les intéressés ne peuvent pas se dispenser de recourir à ce moyen. Habilement manié, il a toujours procuré à la classe ouvrière des améliorations sensibles; parfois même celles-ci ont été accordées spontanément par la simple crainte que les patrons éprouvaient de la grève possible. Et, cependant, on ne peut nier que si les résultats poursuivis et obtenus par la grève pouvaient être atteints sans que l'on y eut recours, un grand progrès serait réalisé. Mais,

dans l'organisation économique actuelle, l'ouvrier n'a pas d'autre procédé de rendre sa situation moins pénible. Evidemment, il serait bon de supprimer les grèves. Mais il faudrait pour cela supprimer l'organisation économique qui les rend nécessaires.

La concurrence produit d'autres effets déplorables : 1° jusqu'à l'intervention de lois protectrices, exploitation odieuse des femmes et des enfants ; maintenant encore, trop peu de pays ont fait appel à la puissance du législateur et, là où les pouvoirs publics sont intervenus, non seulement les textes présentent des lacunes, mais encore les industriels savent se dérober aux exigences de la loi (1) ; 2° falsification des marchandises en vue de vendre meilleur marché ; le consommateur est ainsi empoisonné ou volé ; 3° phénomènes de surproduction, entraînant des crises industrielles, des faillites manufacturières, ouvriers jetés en masse sur le pavé, chômage, misère ; 4° destruction volontaire de produits, par suite de la surproduction, ou en vue d'amener une hausse de prix ; 5° concentration des capitaux en quelques mains, grands magasins, grande propriété, haute finance, draînage des capitaux, agiotage et constitution de deux classes, l'une tou-

1. Dans son livre récent sur *La Sicile*, M. G. Vuillier a retracé dans un récit émouvant le régime de travail imposé aux enfants de 6 à 10 ans, que les mines de soufre emploient. Menés à coups de trique par les surveillants, ils travaillent 10 heures par jour dans les solfatares et gagnent autant de sous qu'ils ont d'années.

jours plus riche et moins nombreuse, l'autre toujours plus nombreuse et plus pauvre.

Le P. de Pascal (*Philosophie morale et sociale*, II, 402 et suiv.) et M. Jay (*Cours de législation industrielle* professé en 1896-1897 à la Faculté de Droit de Paris) estiment que la concurrence ne peut être utile et bienfaisante qu'à trois conditions : si elle ne cause pas l'insécurité de la vie, si elle ne permet pas l'enrichissement des uns par la ruine des autres, si elle est loyale et juste. Aucune de ces trois conditions n'est présentement remplie.

Insistons plus particulièrement sur une triple conséquence de la concurrence relativement à la classe ouvrière : travail excessif et ivrognerie, salaires insuffisants et misère, dissolution de la famille.

La journée de travail trop longue entraîne une fatigue trop grande. Cet excès de dépense physique pousse l'ouvrier à chercher dans la boisson une excitation factice. Or, l'ivresse est rendue plus dangereuse par la mauvaise qualité des liquides que les industriels livrent à la consommation ouvrière. Ce poison, qu'est l'alcool, constitue le pire excitateur des sentiments violents, des mauvais traitements conjugaux, des luttes du trottoir, de la sauvagerie de la rue ou du foyer (1). L'alcoolisme est, avec la

1. « Il est donc licite de se demander si les ravages de l'alcoolisme, loin d'être le seul effet d'un vice populaire, ne sont pas en premier lieu le fruit de la rapacité de quelques gros bourgeois » (Leyret, *En plein faubourg*, 74).

misère, la cause principale du suicide. C'est un agent actif de folie, de criminalité ; les enfants rachitiques et scrofuleux naissent de parents alcooliques. Ce vice ruine la santé physique, intellectuelle et morale de l'individu, transforme la famille en un enfer et compromet l'avenir de la race.

Cependant il ne cesse de s'étendre : en 1880, en France, il y avait 356.000 débits ; en 1892, 430.000 ; en 1830, 1 débit par 130 habit. ; en 1894, 1 par 84 hab. Marseille a 500 écoles et 4.000 cabarets. Dans certaines rues de Rouen, on compte 50 débits d'eau-de-vie sur 100 maisons. En 1850, la France absorbait 1 litre 46 d'alcool pur par habitant ; en 1880, 2 l. 84 ; en 1892, 4 l. 56 d'alcool pur, c'est-à-dire 11 l. 46 d'eau-de-vie au titre moyen de 40 degrés. En 1880, la France consommait annuellement 18.000 hectol. d'absinthe. En 1893, 108.000 hectol. En 1896, 125.000. Or, l'absinthe est composée d'alcools 10 fois plus nuisibles que les alcools ordinaires.

En tout ceci apparaît nécessaire et urgente une réforme plus sociale qu'individuelle, par la réduction des heures de travail, la culture intellectuelle et morale des ouvriers pendant leurs heures accrues de loisir, la reconstitution du foyer grâce au repos dominical, la moralisation due à l'influence religieuse, et ces simples remèdes matériels : monopole de la rectification de l'alcool et limitation du nombre des débits. On a pu déjà mesurer les effets heureux de cette action législative. En Angleterre, en 1852, la consommation d'alcool était de 2 l. 86 par habit. et

par an ; en 1892, de 2 l. 70 ; et, depuis 25 ans, le nombre des débits a passé de 25.000 à 19.000 En Suède, la consommation de l'alcool a diminué de moitié. Aussi, avait-on pris dans ces deux pays des mesures législatives restreignant le commerce des boissons alcooliques et dégrevant les boissons alcooliques, thé, café, etc.

L'égoïsme patronal, aiguisé par la nécessité de la concurrence, ne pousse pas seulement à exiger de l'ouvrier un travail excessif, mais à lui payer des salaires de famine. « Si l'on retranche les tisserands et les simples journaliers, dont la plupart sont si mal rétribués, le salaire moyen des travailleurs qui font le sujet de mes recherches, est d'environ 2 fr. pour l'homme, 1 fr. pour la femme, 45 cent. pour l'enfant de 8 à 12 ans, et 75 c. pour celui de 13 à 16 » (Villermé, *Tableau de l'état des ouvriers*, 1840, II, 11). « La proportion des ouvriers qui ne gagnent pas assez pour se procurer le strict nécessaire ou ce que l'on regarde comme tel, varie suivant les industries, leur état de prospérité ou de détresse et suivant les pays ou les localités. Un filateur de Rouen a trouvé en 1831, époque d'une crise marquée par l'abaissement des salaires, que les 6/10 de ses ouvriers, ou 61 sur 100, *supposés continuellement employés alors dans sa filature de coton*, ne gagnaient pas, chacun en particulier, le strict nécessaire dont il s'agit » (*id.*, II, 17). Aujourd'hui encore, le plus grand nombre des ouvriers ne gagne pas suffisamment pour élever toute une famille.

Quel est en effet le coût de la vie ouvrière ?

Le logement est, au minimum, à Paris, pour une seule chambre, de 100 à 150 fr. ; une chambre et un cabinet, de 150 à 200 fr. ; deux chambres et une cuisine, 200 à 300. En garni, de 200 à 400 fr., un simple cabinet ; et beaucoup, pour une somme relativement élevée, couchent en chambrée. Pour qu'une personne puisse vivre de son travail, M. d'Haussonville (*Misère et remèdes*, 214) estime qu'il lui faut au moins de 850 à 1200 fr., et il décompose ainsi ce budget :

Logement	100	à	150 fr.
Nourriture.	550		750
Vêtement	100		150
Dépenses diverses (chauffage, éclairage, blanchissage, menus plaisirs)	100		150
	850 fr.	à	1200 fr.

Ce qui suppose un salaire quotidien de 2 fr. 75 à 4 fr. pendant 300 jours de l'année.

Que feront donc ceux, et ils sont légion, qui, ayant charge de famille, gagnent seulement de 3 à 5 fr. par jour ? Ceux qui sont atteints par le chômage ou la maladie ? Et ces ouvrières de l'aiguille, qui, obligées de vivre de leur travail, gagnent pour la plupart de 1 à 2 fr. par jour ? En 1873, M. P. Leroy-Beaulieu estimait à 15.000 le nombre des femmes dont le salaire quotidien variait entre 1 fr. et 1 fr. 50. Il est vrai que Bebel, le grand industriel

allemand qui fait partie du *triumvirat* gouvernant le parti marxiste, répondait qu' « à 9 heures du soir, il y a encore des hommes dans les rues de Berlin ». Ce n'est pas seulement la femme qui, pour améliorer son budget se prostitue spontanément, ce sont aussi les parents qui parfois, acculés aux pires extrémités par la misère, prostituent leur fille (V. *l'Echo de Paris*, 12 janvier 1897, art. sur le sauvetage de l'enfance). La misère produite par les salaires insuffisants, élève à la fois la mortalité infantile et les naissances illégitimes. « La vitalité de l'enfance surtout est dominée à un dégré inouï par le bien être des familles. La misère peut laisser succomber jusqu'à 90 et plus pour 100 de ces enfants avant la cinquième année, tandis que l'aisance intelligente et soigneuse peut en élever 90 et plus » (*Dictionn. encycl. des sc. médic.*, art. Mésologie, par le Dr Bertillon, 2e série, t. VII, p. 251). Sur le second point, M. de Greef (*Les lois sociologiques*, 108 et suiv.) donne des chiffres intéressants. Pour le Hainaut, région minière et industrielle, les naissances illégitimes s'élevaient à 8,94 p. 100 dans la période 1861-1870, et les salaires étaient de 2 fr. 62. Ce tant pour cent se réduit à 8,32 dans la période 1871-80, pendant laquelle les salaires montèrent à 3 fr. 39, et à 8,28 en 1872-74, années pendant lesquelles les salaires dépassèrent 3 fr. 39. La période 1881-89 est marquée par une crise de l'industrie charbonnière et un abaissement des salaires qui descendent à 3 fr.: le tant pour cent des naissances illégitimes monte

aussitôt à 10,74. En 1890, les salaires montent à 3 fr. 69, les naissances illégitimes descendent à 10,44 p. 100.

La rapacité du propriétaire accroît cette misère et cette immoralité que la rapacité du patron a fait naître : « le loyer pour le travailleur est souvent la cause du désordre dans le ménage... L'impossibilité de trouver un logement d'un prix possible, la rapacité et les prétentions de certains propriétaires, sont la cause souvent, très souvent, de découragements incroyables, de haines implacables, et la base de misères effrayantes et d'avilissements honteux. Pour avoir son terme, l'ouvrière se prostitue, la femme mariée trompe son mari, la mère de famille se déshonore, le mari descend au *sublimisme* (1) » (D. Poulot, *Le sublime ou le travailleur*, 1872, 2e édit., p. 47). « On peut dire que le loyer prend au salaire du travailleur 30 p. 100. L'ouvrier qui fait 300 jours en moyenne à 4 fr., soit 1200 fr., pour peu qu'il ait un ou deux enfants, ne sera guère à l'aise dans les logements de 3 à 400 fr. Le logement du travailleur ne devrait pas varier entre 10 et 12 p. 100 de la moyenne ci-dessus. Si le fardeau se trouvait ainsi diminué, nous trouverions qu'il serait encore assez lourd ». (*id.*, 48). On sait au contraire que, dans une famille bourgeoise, le loyer varie, à Paris, entre le 6e et le 8e du revenu. La proportion du loyer, dans notre société, est donc d'autant plus forte que les ressources du locataire sont moindres. Et que sont

1. Le *sublime* est l'ouvrier paresseux, violent et ivrogne.

ces logements de la partie la plus nombreuse de la de la population ? « Comment décrire les misérables cabanes des montagnards ne contenant souvent qu'*une seule pièce* où vivent, travaillent et dorment, sept, huit, quelquefois dix personnes ? La misère y est telle qu'une famille un peu moins nombreuse prend volontiers un locataire, et qu'au mépris de toutes les règles de la pudeur et de l'hygiène, cinq personnes occupent parfois le même lit » (*Le Petit Journal*, 2 octobre 1897, article sur l'Allemagne ouvrière). « J'ai été conduit un jour (c'était sur la paroisse de Saint-Séverin) dans l'intérieur d'un maçon. Le père était parti à l'ouvrage dès l'aube, et la mère était seule au logis, qui se composait d'une chambre et d'un petit cabinet. Là couchaient, dans un seul lit, la sœur et le frère aîné (1), celui-ci déjà assez grand garçon pour aider son père dans son ouvrage ; sur la table était étendu un petit matelas qui servait pour deux autres enfants ; sous la table, deux autres couchaient également ; un septième, dans un berceau d'osier, un huitième dans le lit du père et de la mère. Il était trois heures de l'après-midi ; aucun lit n'était fait, et le matelas qui était sur la table avait été simplement repoussé pour y placer aussi le déjeuner. Epars, çà et là, des vête-

1. Le même fait s'est présenté plus d'une fois dans des familles qui demandaient les secours de la conférence Saint-Vincent-de-Paul de la paroisse Saint-Etienne du Mont. La cause en était toujours la même : exiguité du logis et manque des ressources nécessaires pour acheter les lits indispensables.

ments et des linges malpropres. La mère, affaissée sur elle-même, présentait l'image du découragement dans la misère. On sentait qu'elle avait renoncé à la lutte. Cependant le père faisait des journées de 5 à 6 fr. » (d'Haussonville, *Misère et remèdes*, 188). En un tel état, que peut devenir la moralité des enfants ? Insuffisance de salaire, insuffisance du logement, nombreux enfants : comment parler à cette mère de propreté, d'hygiène, de morale, de courage ? Ce sont là choses de luxe : il faut être plus riche pour pouvoir se payer la vertu. Ce serait folie que d'imaginer l'aumône capable de remédier à de tels maux.

Le but doit être l'extinction, et non l'entretien de la pauvreté. Si l'aumône est indispensable pour soulager les misères immédiates, soit par don d'argent ou en nature, soit par l'assistance par le travail, ou les malheurs sans autre remède (vieillesse et infirmités), elle présente par ailleurs ce grave inconvénient d'encourager la simulation et la paresse ; elle éteint chez ceux qui reçoivent tout sentiment de dignité, alors que ceux qui donnent s'imaginent devoir à leur supériorité naturelle d'obliger autrui et se flattent orgueilleusement de remplir tous leurs devoirs par l'abandon de quelques pièces de monnaie ; enfin, l'aumône devient pour les donateurs une réclame tapageuse, un masque dont se couvrent les égoïsmes incurables, une justification pour les consciences troubles.

On l'a dit avec autant de force que de raison :

« Une certaine quantité de biens matériels est condition indispensable au développement de l'intelligence, de la moralité (1), à l'institution d'un gouvernement, au repos public... Un certain degré de richesse est essentiel à l'existence des nations, et nécessaire au développement de la civilisation. » (Minghetti, *Rapports de l'économie politique avec la Morale et le Droit*, 412). « Le moyen le plus sûr d'empêcher la perpétuation de l'assassinat et du vol, c'est préalablement de supprimer la misère ; la pauvreté est bien plus destructive de l'ordre, de la famille, de la société, que les idées condamnées comme subversives » (de Greef, *Introduction à la Sociologie*, I, 175). « Qui oserait nier que l'extrême pauvreté et la misère noire ne soient le sol le plus favorable pour l'éclosion des criminels, que ce sont elles qui livrent l'homme à l'ivrognerie et la femme à la prostitution, qui privent l'enfant d'éducation, d'instruction, de surveillance et de bons exemples, et qui le contraignent prématurément à la mendicité hypocrite, aux petits larcins, et même au vol ?... Qui niera que dans nos grandes villes, avec leurs révoltantes conditions d'habitation, la perversion et le vice entrent comme un élément nécessaire et inévitable dans l'existence que l'on mène au fond de ces repaires de la misère ?... Je crois fermement qu'une

1. « Dans une société bien constituée, il doit se trouver une certaine abondance de biens extérieurs, *dont l'usage est requis à l'exercice de la vertu* » (S. Thom. *De reg. Princip.*, I, c. XV) (Léon XIII, Encycliq. *De conditione opificum*).

répartition plus équitable de la richesse, la suppression de la misère et de la mendicité, la disparition de l'armée de réserve du capital (1) qui arrivera enfin à s'élever au niveau des ouvriers instruits, enfin une amélioration générale dans les conditions de la vie de famille et de l'éducation des enfants, je crois enfin qu'une augmentation des heures de liberté de l'ouvrier (2), et une augmentation de son salaire amèneront nécessairement une décroissance considérable dans le nombre des criminels » (Ziegler, *La question sociale est une question morale*, 138-139).

Nous n'avons pas encore énuméré tous les désastres. Le régime de liberté économique n'a pas seulement ruiné physiquement, intellectuellement, moralement l'individu, il a encore détruit la famille.

On peut dire de la famille ouvrière qu'elle n'existe plus.

Pour augmenter le salaire insuffisant de l'homme, la femme et les enfants ont été à la fabrique. On les y a d'autant mieux accueillis qu'ils sont plus dociles, et la femme plus appliquée au travail et plus adroite : de plus, ne venant chercher qu'un salaire d'appoint, leurs exigences étaient plus modestes, et

1. On entend par là cette masse d'ouvriers dépourvus de culture professionnelle qui, s'embauchant à n'importe quel prix lorsqu'un supplément de bras est temporairement nécessaire, font aux ouvriers instruits une concurrence désastreuse.

2. Sous réserve, faite plus haut, d'une culture morale préalable garantissant les bons emplois de cet accroissement des heures de liberté.

le patron y trouvait un sérieux avantage pécuniaire.

La conséquence fut la dispersion de la famille. Ses membres, au lieu de s'unir pour se protéger mutuellement, prolongèrent l'âpre lutte économique jusqu'à se faire concurrence les uns aux autres. Les exigences du travail contraignirent les femmes à abréger avant et après leurs couches la période de repos nécessaire et à confier à des mercenaires mal payées la garde et le soin des nouveau-nés ; de là, des infirmites, des maladies dues à des couches mal faites, et, pour les enfants, l'augmentation de la mortalité en bas-âge. Plus tard, les enfants sont abandonnés à la rue. Le soir venu, le mari et la femme ne peuvent pas se réunir toujours, car l'un revient du travail de jour et l'autre est parti pour le travail de nuit. Et comment se rencontreraient-ils le dimanche, puisque le Capital prétend ignorer la loi de Dieu ? En vérité, les théoriciens de l'union libre sont étroitement conservateurs : ils demandent à la loi de consacrer une situation de fait. Le capitalisme, voilà le véritable agent révolutionnaire, le plus actif destructeur du foyer familial : « Dans un ménage d'ouvriers, le père, la mère sont absents, chacun de leur côté, 14 heures par jour. Donc il n'y a plus de famille. La mère qui ne peut plus allaiter son enfant, l'abandonne à une nourrice mal payée, souvent même à une gardeuse qui le nourrit de quelques soupes. De là une mortalité effrayante, des habitudes morbides parmi les enfants qui survivent, une dégénérescence croissante de la race, l'absence

complète d'éducation morale. Les enfants de trois ou quatre ans errent au hasard dans des ruelles fétides, poursuivis par la faim et le froid. Quand, à 7 heures du soir, le père, la mère et les enfants se retrouvent dans l'unique chambre qui leur sert d'asile, le père et la mère fatigués par le travail, et les enfants par le vagabondage, qu'y a-t-il de prêt pour les recevoir? La chambre a été vide toute la journée; personne n'a vaqué aux soins les plus élémentaires de la propreté; le foyer est mort; la mère épuisée n'a pas la force de préparer des aliments; tous les vêtements tombent en lambeaux; voilà la famille telle que les manufactures nous l'ont faite » (J. Simon, *L'ouvrière*, Préf., p. V). « Chaque matin, avant le lever du soleil, père, mère et enfant partent pour la fabrique; la dispersion commence au seuil même de la maison... La mère, en vérité, n'est plus qu'un ouvrier comme son mari. C'est à peine si ses enfants la connaissent. Le salaire qu'ils touchent, quelque minime qu'il soit, leur donne une sorte d'indépendance dont ils sont très prompts à se prévaloir, et le père, absorbé par son travail, tenu loin d'eux dans une autre manufacture, ne peut ni les gouverner, ni les protéger. Ils ont, comme lui, leur atelier, leur patron, leurs compagnons, leur tâche. En signant le contrat d'apprentissage de ses enfants, le père a signé son abdication » (*id.*, 99-100).

La famille bourgeoise elle-même a reçu du capitalisme la plus terrible des atteintes. Si elle n'est pas

dissoute, il est juste de dire qu'elle se désagrège.

Les grandes fortunes entraînent la vie mondaine: la mère abandonne ses enfants à des mains mercenaires, le mari délaisse sa femme; chaque époux vit au dehors; ils dissipent leur activité au bal, au théâtre, au cercle, en frivolités et en intrigues coupables.

Encore ce mal est-il fort circonscrit. Il en est un autre commun aux classes supérieure et moyenne, et qui menace de détruire la famille bourgeoise dans son principe, c'est-à-dire le mariage. La société moderne en a complètement faussé la notion. Le service militaire, la lenteur avec laquelle les situations se créent, les sollicitations du plaisir dans les grands centres où accourent des adolescents étrangers à toute idée du devoir, reculent à 30 ans et plus l'âge auquel on se crée un foyer; trop souvent même, ces motifs en empêchent la formation. L'égoïsme, le goût du bien être, du luxe, l'ambition et l'orgueil, sentiments exaltés par une organisation sociale où le succès est tout et où ce sont les seuls agents officiellement licites du succès, déterminent des mariages dont les considérations de fortune, de titre, de situation sociale, sont les seuls éléments. La question pécuniaire intéressant étroitement les familles des futures conjoints, le consentement des parents est parfois plus essentiel que celui même des intéressés,

Or, le mariage, en dehors des vocations eccle-

siastiques, devrait être général ; de plus, il devrait être précoce, n'avoir pour unique facteur que l'amour, et trouver dans la volonté mutuelle des jeunes gens sa raison suffisante. Telle est la doctrine de l'Eglise, et telles sont les conclusions de la raison et de la science, tant il est vrai, à l'encontre des conclusions ignorantes des tenants du divorce mental, qu'il n'est entre ces trois agents du savoir qu'une admirable harmonie.

D'après l'Eglise, le mariage est conclu par l'échange des consentements ; le prêtre n'est que le témoin nécessaire ; ce sont les futurs conjoints qui sont les ministres du sacrement ; on pourrait dire qu'ils font en quelque sorte acte de sacerdoce en s'engageant par leur serment d'amour (1). Les parents peuvent-ils s'y opposer ? Nullement : « *post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea quæ pertinent ad dispositionem sui status* » (S. Th. d'Aq. IIa, IIae, q. CLXXXIX, a. 6). Et le concile de Trente, malgré les instances du pouvoir séculier, s'est refusé à proclamer l'invalidité des mariages contractés contre le consentement des parents,

L'expérience montre la sagesse de cette disposition. Le sentiment de la responsabilité mûrit le ca-

1. Le mariage civil, au contraire, est un acte d'autorité : les intéressés s'effacent devant le représentant de l'Etat ; ils ne se marient pas, c'est l'Etat qui les marie et le déclare. Tout à l'opposé, ce sont les fidèles qui se marient eux-mêmes ; le rôle de l'Eglise se borne à assister à leur contrat sacramentel et à le bénir.

ractère. Les jeunes gens seront d'autant plus prudents dans leurs décisions qu'ils sauront en assumer définitivement les conséquences. D'ailleurs l'opposition familiale aux volontés amoureuses a multiplié les drames du désespoir : quotidiennement nous en lisons des exemples. En voici quelques-uns pris au hasard : la fille d'un commerçant parisien, Mlle Marguerite Bion, âgée de 20 ans, voulait épouser un M. V... âgé de 24 ans, fils d'un autre commerçant du quartier ; le père de Mlle Bion, ne trouvant pas le jeune homme assez riche, refusa à plusieurs reprises son consentement ; la jeune fille s'est tuée d'un coup de révolver au cœur (V. *Le Petit Journal*, 14 avril 1897). « Le sieur Charles Gillot, âgé de 22 ans, originaire de Rochefort, s'est jeté sous l'express arrivant de Pontarlier, non loin de la gare de Châtelay (ligne Dôle-Salins ; il était 11 h. du soir, la nuit était très sombre et le mécanicien ne pouvait le voir. Une heure plus tard, le chef de gare, faisant sa tournée habituelle, trouvait le malheureux sur la voie, les deux jambes et la main droite coupées ; il respirait encore, mais rendait le dernier soupir en arrivant à l'hôpital de Dôle où on l'avait transporté. Ce suicide est attribué à des chagrins d'amour ; ses parents refusaient de consentir à son union avec une jeune fille qu'il adorait » (*Echo de Paris*, 17 avril 1897). « On a trouvé en Seine, hier soir, les cadavres liés ensemble de deux jeunes gens, Alphonse Choiselat, 24 ans, et Mathilde Delprat, 26 ans, qui, désespérés du refus

des parents de les laisser se marier, ont préféré mourir » (*id.*, 5 mars 1897). Je sais une jeune fille devenue folle à la suite du refus formel de son père de la donner en mariage autrement que sans dot; plusieurs partis avantageux s'étaient présentés, mais le postulant se retirait toujours lorsqu'il apprenait la condition imposée.

Notre régime économique retarde aussi l'époque de la conclusion du mariage, et propage le célibat. Or le mariage, et surtout le mariage fécond, exerce sur les individus l'action la plus heureuse.

Inflence sur la moralité : le mariage suscite l'esprit de travail, de prévoyance, d'ordre et d'économie, le courage, le sentiment du devoir et de la responsabilité, développe les sentiments affectueux; la maternité est une sauvegarde pour la femme, souvent elle la préserve de déplorables défaillances. « La criminalité des gens mariés est inférieure à celle des célibataires, et même à celle des veufs, malgré les impuissances de la sénilité... Ainsi, la criminalité des célibataires étant 100, celle des époux n'est aujourd'hui que de 49,25 pour les crimes contre les personnes; elle descend encore au-dessous s'il s'agit de crimes contre la propriété » (*Dict. encycl. des sc. méd.*, 2e série, t. V, art. Mariage, par le Dr Bertillon, p. 36).

Influence sur l'état mental : ici la statistique, ne faisant pas de distinction d'âge, « tend à augmenter fallacieusement le tribut d'aliénation propre aux gens mariés, puisque, pour la généralité des

hommes, le danger de l'aliénation a son maximum entre 30 et 40 ans, qui est aussi l'âge d'élection du mariage. » Néanmoins, « par 10.000 habitants de chaque sexe et de chaque catégorie d'état civil, on trouve : chez les célibataires mâles, 3,95 aliénés ; 2,17 chez les hommes mariés ; et 3 chez les veufs ; de même, par 10.000 femmes, on trouve 3,4 folles chez les filles ; 1,9 chez les épouses ; et 3,13 chez les veuves. Si on prend les deux sexes ensemble, les trois rapports précédents deviennent : 3,68 chez les célibataires, 2,02 chez les époux, et 3,1 pour les veufs et veuves. Ainsi, la préservation que l'association conjugale exerce contre la folie est si puissante qu'elle réduit le danger à près de moitié (environ dans le rapport de 0,55), quoique l'âge d'élection pour la folie soit précisément l'âge probable des époux » (*id.*, p. 38).

Influence sur la mortalité et la durée de vie moyenne et probable : « partout ce sont les gens mariés qui offrent la moindre mortalité, et généralement les veufs (étudiés à chaque âge) qui ont la plus considérable. On voit par exemple que, sur 1.000 hommes de 40 à 45 ans, il y a, en France : 9,55 décès s'il s'agit des hommes mariés, mais 16 pour les célibataires, et 18,89 pour les veufs. De même à l'âge suivant (45 à 50), on trouve : 11,47 décès d'époux, 19,6 de vieux garçons, et 22,2 de veufs » (*id.*, p. 44).

Influence sur le suicide : « Un million d'hommes non mariés fournit, *par an*, 273 suicides; un même

nombre de veufs en compte jusqu'à 628, tandis qu'un million d'époux n'en a que 246. » (*id.*, p. 50.)

Si le mariage est bienfaisant, à quel âge convient-il de le conclure ? Voici l'opinion d'un moraliste : « Il y a avantage moral à ce que le mariage ait lieu de bonne heure, péril à ce qu'il soit différé. » (Marion, *De la solidarité morale*, 159). Voici celle d'un médecin : « On peut voir, au moins au point de vue de la santé, que dès l'âge de majorité le mariage paraît plus favorable que le célibat. Que si, de 21 ou 22 ans à 25, nos jeunes époux ne donnent que 100 décès annuels, quand un même nombre de célibataires en fournissent 150, et 163 dans la période quinquennale suivante (25 à 30 ans), il est donc évident qu'au seul point de vue de l'hygiène et de la santé publiques (pour ne parler que de ce qui est prouvé ici) l'hygiéniste et le législateur doivent encourager les mariages de nos jeunes hommes, et cela dès les premières années qui suivent leur majorité. Nous réaliserions ainsi une économie qui peut s'élever au tiers du tribut annuel que ces jeunes célibataires (de 21 à 30 ans) payent à la mort, économie qui, pour ces seuls âges, ne s'élèverait pas à moins de 7 à 8 mille victimes annuelles de dissipations malsaines. Si l'on ajoute à cette épargne sur la mort une autre économie, celle des maladies que supposent les 7 à 8 mille décès, que de deuils, que de souffrances remplacées par les fêtes nuptiales ! que de dissipations, de temps perdu, remplacés par les fortifiantes joies du jeune

foyer ; car c'est très certainement en endiguant, en réglant, modérant le cours tumultueux des passions de la première virilité, que le mariage devient un si puissant élément de santé et de vitalité. » (*Diction. encycl. des soc. médic.* art. mariage, par le Dr Bertillon, 2e série, V, 54).

Enfin, notre régime économique, à un troisième point de vue, avilit et pervertit le mariage en le subordonnant aux questions d'intérêt. On épouse comme l'on fait une affaire. Que de fois et avec quelle raison ne l'a-t-on pas dit : de telles unions sont des actes de prostitution (1). Cet état d'âme a multiplié les agences matrimoniales, les marchands de titres et de dots. Voici par exemple une annonce du *Figaro* (1).

Mariages RENSEIGNEMENTS UTILES

GRANDS MARIAGES

Solicitor AMÉRICAIN désire entrer en relations avec noblesse et diplomatie. — Ecrire a son correspondant a Bruxelles : Boite 145.

De tels mariages sont de nature à préparer la décadence de la race : « Voyons donc si l'humanité a

1. « C'est se vendre, qu'on le sache bien, que d'épouser un riche de préférence à un pauvre, que de chercher dans un mari les avantages de son rang plutôt que lui-même. Certes, celle qu'une telle convoitise conduit au mariage, mérite d'être payée plutôt qu'aimée ; car il est clair que c'est à la fortune qu'elle est attachée, non à la personne, et qu'elle n'eût demandé que l'occasion, le cas échéant, de se prostituer à un plus riche. » (*Lettres complètes d'Abélard et d'Héloïse*).

2. Cité par *La Libre Parole*, 13 janvier 1897.

aujourd'hui les mêmes ressources que les animaux que nous venons de citer, pour aller sans cesse se surpassant elle-même par l'élection de ses meilleurs, ou seulement pour se préserver de toute dégénérescence. Je ne le crois pas. Sans doute, les jeunes désirent encore trouver dans leurs fiancés les qualités éminentes qui sont les attributs de leur sexe respectif, et ce goût est, nous l'avons vu, le germe de tout progrès organique. Mais, en fait, sont-ce toujours les qualités *intrinsèques* des personnes qui décident des unions ? Non ; les qualités *extrinsèques* de fortune, de position sociale, de nom, ont usurpé les premières places, et malheureusement elles ne garantissent que rarement, soit la valeur morale, soit les qualités intellectuelles ou physiques des jeunes époux. Dès lors disparaît ou s'affaiblit singulièrement cette barrière puissante que l'élection des mieux doués mettait à la dégradation des espèces. On a souvent cherché la cause de l'abâtardissement des hautes familles, et je la crois là tout entière. Plus on est élevé en fortune et en dignité, moins on se choisit, car moins on a de choix ; ce n'est plus la personne qui est élue, mais la position, chose tout extérieure, qui ne promet aucune qualité aux enfants. » (*Dictionn. ency. des sc. médic.* art. mariage, par le Dr Bertillon, 2e série, V, 80).

Ces unions, auxquelles l'intérêt seul préside, alors qu'elles devraient être formées par l'amour (1), se

1. « La vérité, la vérité absolue, voulez-vous la savoir ?

concluent entre jeunes filles, à l'âme et aux sens neufs, et hommes épuisés par les plaisirs, blasés et las, résignés à faire une fin. Voilà la raison majeure des unions mal assorties, de la stérilité volontaire, de ces compensations cherchées au dehors, de cette révolte de la femme réclamant l'égalité dans le plaisir : « Oh ! vous avez bien arrangé les choses à votre convenance, Messieurs ! Elle est charmante la société que vous nous avez faite ! Charmante pour vous ! Ils sont jeunes, ils piaffent, ils bondissent ! Amuse-toi, mon ami, dit la maman, c'est de ton âge ! Jette ta gourme, mon garçon, dit le papa, c'est ta santé ! Et monsieur gambade, caracole de la blonde à la brune, à la rousse. Et allez donc !... Puis, quand il en a jusque-là, qu'il est éreinté, fourbu, rendu, n'en peut plus : ouf ! si je me mariais ! On lui jette dans les bras une pauvre petite jeune fille toute tremblante, toute naïve, que sa mère a toujours couvée sous ses jupes, qui ne sait de la vie que ce qu'on lui cache, de la nature, ce qu'on lui défend, et de l'amour, ce qu'elle en devine. Et monsieur lui dit, en

Ce n'est pas de mentir au risque de sa vie et de son honneur pour sauver la réputation d'une femme dont on a été l'amant, c'est de ne pas être l'amant de cette femme, c'est de respecter la première femme que l'on a connue et aimée, sa mère, dans toutes les femmes que l'on rencontre ensuite, n'importe où on les rencontre ; c'est de ne pas les faire déchoir si elles sont en haut, c'est de ne pas les abaisser encore si elles sont en bas ; c'est de n'associer à sa vie et pour l'éternité qu'une seule femme, celle qu'on épouse, et de n'avoir qu'une raison dans le mariage, l'amour. La voilà, la vérité ». (Alex. Dumas fils, *Denise*, acte IV, scène III).

la serrant un peu mollement dans ses bras fatigués : « Etes-vous assez heureuse d'être tombée sur un gaillard tel que moi !... On n'aime pas mieux que je vous aime ; on n'embrasse pas plus énergiquement que je vous embrasse ! » Et la pauvre jeune femme, qui trouve l'étreinte un peu lâche, se dit en soupirant : « Quoi !... tout de bon... Il n'y a pas mieux ?... Moi qui me figurais... C'est drôle... Enfin !... » (Sardou, *Divorçons*, acte I, scène VII). Bref, la femme est « volée », car, si pour l'homme le mariage est « ses invalides », pour elle, « c'est l'entrée en campagne ». (*id.*) Aussi la femme est-elle conduite à réclamer pour elle aussi le bénéfice de cette licence dont l'homme se réserve l'usage privilégié : « Ce que je veux, monsieur ?... Je veux qu'au lieu d'enfermer la jeune fille, on lui permette de courir à son aise, comme le jeune garçon !.. (1) Quand elle aura un peu vécu, elle pourra se reposer comme vous, dans le mariage : et vous aurez une épouse vertueuse et fidèle, car elle n'aura plus de grandes curiosités à satisfaire ». (*id.*) Et cela est manifestement logique. Jusqu'à cette réclamation finale :

« Des Prunelles. — Mais saprebleu ! Madame, entre l'homme et la femme il y a un abîme !

« Cyprienne. — Oui !... C'est le mariage ! » (*id.*)

L'amour libre apparaît ainsi comme la conséquence fatale de notre organisation sociale. On ne

1. De nombreux féministes réclament pour la femme, comme pour l'homme, le droit de faire « des expériences » avant le mariage.

peut donc espérer rendre la famille forte, le mariage honnête, les mœurs pures, que par la réforme même de cette organisation.

On le voit : le milieu social peut être l'instigateur du mal moral. S'il était faux de prétendre, avec les novateurs, que la transformation du milieu suffit pour transformer l'homme, il était non moins faux de dire, avec les conservateurs, que, dans un milieu non modifié, l'homme peut toujours pratiquer le bien. Il apparaît manifeste que, si une réforme sociale ne fera pas nécessairement l'homme vertueux, elle sera du moins la plus sûre auxiliaire des efforts qu'il tentera pour le devenir. Mais cette nécessité d'une réforme collective et purement extérieure (1) sera rendue plus évidente encore si

1. Cette conclusion ressort également de l'étude de l'influence de la foule. Certes, le caractère collectif d'un groupe est déterminé par les caractères des associés. Mais la combinaison de ces caractères amène l'apparition d'une résultante originale. Les caractères individuels se fondent dans une collectivité de notation différente.

Les preuves abondent : une assemblée d'hommes capables peut prendre une décision que chacun d'eux, individuellement, réputerait maladroite, ou mauvaise, ou fausse. De « douze hommes de bon sens et intelligents peut émaner un jugement stupide et absurde. » (Sighele, *La foule criminelle*, 12). « La réunion de personnes capables n'est pas toujours une garantie sûre de la capacité totale et définitive ; de la réunion d'individus de bon sens, on peut obtenir une assemblée qui n'a pas le sens commun ; comme, dans la chimie, de l'union de deux gaz on peut obtenir un liquide. » (E. Ferri, *Nouveaux horizons*, 483). « Réunissez 20 ou 30 Goethe, Kant, Helmholtz, Schakespeare, Newton, etc., et soumettez à leur jugement et suffrage la question pratique du moment. Leurs discours seront peut-être tout autre que ceux que pourrait

nous recherchons comment il peut se faire que le

prononcer une assemblée quelconque (bien que je ne veuille pas répondre même de cela); mais, quant à leurs décisions, je suis certain qu'elles ne diffèreront en rien de celles d'une assemblée quelconque. Et pourquoi cela ? Parce que chacun des 20 ou 30 élus, outre la propre originalité qui fait de lui un individu excellent, possède aussi le patrimoine de qualités héritées de l'espèce, qui le rendent semblable non seulement à son voisin dans l'assemblée, mais aussi à tous les individus inconnus qui passent dans la rue. On peut dire que tous les hommes, à l'état normal, ont certaines qualités qui constituent une valeur commune, identique, supposons égale à x, valeur qui est augmentée dans les individus supérieurs d'une autre valeur différente pour chaque individu, et qui pour cela devra être appelée différemment pour chacun d'eux : soit, par exemple, égale à b, c, d, etc. Cela étant admis, il en résulte que, dans une assemblée de 20 hommes, — tous génies du plus haut rang — on aurait 20 x, et seulement 1 b, 1 c, 1 d, etc., et nécessairement les 20 x vaincraient les b, c, d, isolés; c'est-à-dire que l'essence humaine vaincrait la personnalité individuelle, et le bonnet de l'ouvrier couvrirait complètement le chapeau du médecin et du philosophe. » (Max Nordau, *Paradoxes*, ch. III). A l'inverse, la réunion d'hommes de talents peut surexciter leurs qualités natives et leur faire produire plus qu'ils n'auraient pu rendre s'ils étaient restés isolés. De même, au point de vue, non plus intellectuel, mais moral : une foule peut refléter la moralité moyenne de ceux qui la composent, et réagir en déprimant la moralité supérieure de certains d'entre eux. Elle peut même descendre au-dessous de cette moyenne. Mais elle peut aussi soulever les caractères bien au-dessus des âmes les mieux trempées, et leur faire vivre, dans la flamme de l'enthousiasme, la prodigieuse épopée des héros immortels.

De toute façon, les idées et sentiments propres au groupe constitué réagissent sur les idées et sentiments des individus. Si ceux-ci peuvent être conduits par ceux-là à bien faire, ils peuvent être poussés à mal agir. Donc une réforme collective s'impose.

tout social exerce une influence aussi prépondérante sur la conduite des individus.

§ 2

On a expliqué cette action de la collectivité sur ceux qui la composent, par l'imitation.

MM. Bordier (1), Max Nordau, (2), Bagehot (3), font une très large place à cet élément dans la vie des sociétés. Mais c'est M. Tarde qui a donné à cette théorie tout son développement.

D'après M. Tarde, l'imitation sociale ne se rattache pas seulement à l'imitation psychologique d'individu à individu, mais elle explique l'évolution biologique, et même l'évolution cosmique. L'imitation est une répétition. Et la répétition est un phénomène universel. La répétition universelle se manifeste par l'ondulation dans le monde physique, la génération dans le monde biologique, l'imitation dans le monde social « La génération est une ondulation

1. « C'est la faculté de l'imitation qui, comme la diffusion dans un milieu gazeux tend à équilibrer la tension des gaz, tend à équilibrer le milieu social dans toutes ses parties, à détruire l'originalité, à uniformiser les caractères d'une époque, d'un pays, d'une ville, d'un petit cercle d'amis. Chaque homme est individuellement disposé à l'imitation, mais cette faculté atteint son maximum chez les hommes assemblés ; les salles de spectacle et les réunions publiques, où le moindre battement de mains, le moindre sifflet suffisent à soulever la salle dans un sens ou dans l'autre, en donnent la preuve.» (Bordier, *La vie des sociétés*, 76).

2. *Paradoxes*.

3. *Lois scientifiques du développement des nations*.

libre... L'imitation est une génération à distance » (Tarde, *Les lois de l'imitation*, 37).

Si l'imitation est une loi de l'univers, elle doit être la loi de ce microcosme qu'est chacun de nous. M. Tarde, après Taine résumant lui-même les physiologistes, rappelle que le cerveau « est un organe *répétiteur* des centres sensitifs, et lui-même composé d'éléments qui se répètent les uns les autres » (*id.*, 80). Si en effet on retranche un hémisphère du cerveau, les fonctions intellectuelles subsistent intégralement ; elles sont seulement affaiblies. « La partie retranchée ne collabore donc pas avec la partie restante ; les deux ne pouvaient que se copier et se renforcer mutuellement ». (81). D'ailleurs la pensée a sa condition physiologique de manifestation dans les vibrations cérébrales, et ces vibrations consistent dans l'imitation du mouvement d'une cellule par les cellules voisines. Si l'on songe que la vie individuelle est en partie une habitude, c'est-à-dire, physiologiquement, une répétition de mouvements vibratoires, psychiquement, une répétition d'idées, on concèdera qu'elle suppose une imitation de soi par soi-même (1). Si l'idée vient d'autrui, du dehors, il y a dans ce cas imitation sociale. M. Tarde en énonce les trois lois suivantes : 1°, la marche de l'imitation va du dedans au dehors, « les modèles internes sont imités avant les modèles externes » ;

1. La mémoire est une habitude, et l'habitude est une auto-imitation. Or, l'habitude, c'est plus de la moitié de notre vie. Nous vivons, en partie, d'habitudes toutes faites ; pour l'autre part, nous travaillons à acquérir des habitudes nouvelles et à en détruire d'anciennes.

2°, imitation du supérieur (personnes, classes ou localités) par l'inférieur ; 3°, imitation du passé par l'influence des ascendants, ou du présent par l'influence des contemporains.

1° Imitation du dedans au dehors. — Contagion de la gourmandise, des habitudes d'alimentation copieuse et raffinée. La contagion de la soif est encore plus grande ; elle explique en partie les progrès si rapides de l'alcoolisme. La contagion de la débauche est pire encore Le mouvement des jambes, l'allure sont encore plus aisément communicables ; on a prouvé que « dans une même ville, tout le monde marche, en moyenne, avec une même rapidité » (id., 212). « Les fonctions des sens supérieurs sont plus transmissibles imitativement que celles des sens inférieurs. Si l'on voit quelqu'un regarder ou écouter, on est bien plus porté à l'imiter que si on le voyait goûter un mets ou flairer une fleur. Voilà pourquoi dans les grandes villes un rassemblement est sitôt formé autour d'un badaud » (p. 212-213). La curiosité fait naître les attroupements, d'où si souvent sortent les révolutions. On est curieux de ce qui fait l'objet de la curiosité d'autrui, et cette épidémie du désir de connaître est la plus grande propagatrice d'idées ; l'imitation des idées ou croyances et des sentiments ou désirs est au plus haut point communicable. Moins encore peut-être que la volonté : « un homme énergique et autoritaire exerce sur les natures faibles un pouvoir irrésistible ; il leur offre ce qui leur manquait, une direction. Lui obéir n'est pas un de-

voir, mais un besoin » (215). L'imitation d'une personne est d'autant plus grande que l'on a davantage foi en elle et qu'on lui obéit davantage : « le père, à l'origine surtout, est l'infaiblible oracle et le souverain roi de l'enfant ; par cette raison, il est son modèle suprême » (216). Les premiers adeptes d'une religion naissante en ont surtout l'esprit ; lorsqu'elle décline, ses sectateurs en gardent surtout le formalismeri tuel. Les modes d'un pays se propagent chez d'autres pays à la suite de sa littérature. L'enfant comprend ce qu'on lui dit avant de pouvoir dire ce qu'il comprend : il imite la pensée avant d'imiter la parole. Au point de vue économique, les besoins de consommation précèdent et font naître les besoins de production (ordre extérieur).

D'où cette conclusion : en réalité, « l'imitation marche du dedans de l'homme au dehors » (216), des idées et sentiments aux actes, des pensées à leur expression. On copie les manières d'être et d'agir d'autrui, parce que l'on a préalablement copié leur manières de sentir, de penser et de vouloir. L'imitation mentale, interne, précède toujours l'imitation matérielle, extérieure. Celle-ci n'est que le réflet, la conséquence de celle-là.

Il en résulte que les actes extérieurs, venant après les pensées qui les inspirent, survivent à leur disparition. Aussi voyons-nous le formalisme vivre de lui même alors que son idée inspiratrice est morte, de même que certains arbres n'ayant plus que l'écorce tiennent encore debout. Les lois ne disparaissent pas

avec les besoins qui les ont créées, ni les coutumes avec l'état d'esprit qui les a fait naître. « Le matriarcat aboli et même oublié, on a vu son simulacre se perpétuer dans la couvade, maternité fictive à l'usage du père » (227). On voit donc « les dehors de l'imitation survivre à ses dedans, ce qui est bien naturel, si ses dedans sont plus vieux ou ont plus rapidement évolué que ses dehors. Les survivances dont il s'agit nous fournissent la contre épreuve de notre loi » (228).

2° Imitation du supérieur par l'inférieur. — Cette loi découle de la précédente, puisque la précédente, impliquant « le rapport de modèle à copie, était, par suite, un rapport d'apôtre à néophyte, de maître à sujet » (232).

Cette seconde loi appelle une restriction : le supérieur aussi copie l'inférieur, car on ne peut vivre côte à côte sans s'imiter dans une certaine mesure ; c'est ainsi que certains termes d'argot entrent dans le langage des gens du monde. Mais ce choc en retour est peu important relativement à l'autre action : de deux personnes en présence, c'est à la plus puissante qu'appartient le rayonnement le plus fort ; or les petits copient les grands parce qu'ils les estiment supérieurs à eux.

Applications de cette loi : l'amoureux copie l'être aimé, le vaincu imite le vainqueur, les nobles imitent le roi, les bourgeois imitent les nobles, et le peuple la bourgeoisie. Le parler de l'Ile-de-France s'est répandu dans les provinces, la Cour donnait le

ton à Paris. Présentement, les villes exercent sur les campagnes une influence prépondérante, et Paris possède ce privilège à l'extrême. Les majorités aussi, dans nos pays à suffrage, exercent une attraction, attirent la confiance : on croit en ce qui réunit une grande masse, et on tend à imiter cette force parce qu'on la respecte.

M. Tarde remarque que cette seconde loi se complique d'une autre : « Une autre loi très générale doit être combinée avec celle de l'imitation du supérieur. Si cette dernière loi agissait seule, ce serait le plus supérieur qui serait le plus imité ; mais, en réalité, le plus imité est le plus supérieur *parmi les plus proches* » (243). Il faut donc faire intervenir la notion de distance : « C'est en raison inverse de la *distance* du modèle, et non plus seulement en raison directe de sa supériorité, que l'influence de son exemple est efficace » (*id*).

En quoi consiste la supériorité sociale ? Elle implique les idées de pouvoir et de richesse. Mais à quelles qualités un homme doit-il le pouvoir et la richesse, c'est-à-dire la supériorité sociale ? Cela dépend de la conception qu'une époque donnée se fait de cette supériorité : vigueur physique et bravoure, ou éloquence, ou science, ou génie artistique. « La supériorité qu'on cherche à imiter, c'est celle que l'on comprend, c'est celle que l'on croit ou que l'on voit propre à procurer les biens qu'on apprécie, parce qu'ils répondent à des besoins qu'on éprouve » (253-254).

3° Imitation du présent (mode) et du passé (coutume). — C'est une application extensive de la loi d'imitation du supérieur, la supériorité ici résultant de la date. Tantôt l'ancien, tantôt le nouveau a la faveur et mérite l'engouement du public. Dans le premier cas, c'est la coutume qui est le régulateur de l'imitation : tout est bon qui vient des aïeux. Dans la seconde hypothèse, c'est la mode qui règne en maîtresse : on se passionne pour les novateurs.

Une certaine forme de civilisation s'établit et se développe d'abord lentement par la coutume dans une petite collectivité. Au début, « cet embryon de civilisation n'avait chance de se répandre que s'il se trouvait convenir à la race où il apparaissait, et ne pouvait espérer de se répandre que dans la mesure où elle-même se propageait » (272). Le principe vital domine alors le principe social. Mais ensuite la mode propage dans les collectivités voisines la forme originale de civilisation. Enfin, ces petites agglomérations arrivent par là même à se fondre ; leur groupe unique constitue une nation, et la forme que la civilisation a revêtue se fixe coutumièrement, se consolide dans l'association nationale. « Quand une civilisation conquérante fait son tour du monde, une race quelconque ne peut vivre et se propager que si elle est apte, et dans la mesure où elle est apte, au développement de ce corps puissant de découvertes et d'inventions organisées en sciences et en industries. Alors aussi s'introduit dans les mœurs le malthusianisme pratique, qui

peut être considéré comme une forme négative de cet assujettissement de la génération à l'imitation, puisqu'il consiste à restreindre le pouvoir générateur dans les limites prévues de la production, c'est-à-dire du travail, imitateur par essence » (273). Le principe social domine alors le principe vital. « L'imitation, d'abord coutume, puis mode, redevient coutume, mais sous une forme singulièrement agrandie et précisément inverse de la première. En effet, la coutume primitive obéit, et la coutume finale commande à la génération. L'une est l'exploitation d'une forme sociale par une forme vivante ; l'autre, l'exploitation d'une forme vivante par une forme sociale » (275).

M. Tarde fait l'application, à divers développements partiels de la vie sociale, de ces trois phases de son développement général. Il applique cette loi, « passage de la coutume à la mode, puis retour à la coutume élargie » aux langues, aux religions, aux gouvernements, aux législations, aux usages et aux besoins (économie politique), aux morales et aux arts.

M. Marion a mis également en relief cette puissance imitative. La sociabilité humaine est faite de sympathie. Les êtres humains éprouvent les uns pour les autres une certaine sympathie, plus ou moins profonde, plus ou moins vraie, mais certaine. Si ce sentiment ne contrebalançait pas les antipathies même les plus vives, la société humaine se dissoudrait. La sympathie se traduit par l'amour, l'amitié et l'admiration. De

là une influence réciproque de chacun sur tous et de tous sur chacun, car « amour, amitié ou admiration, toute sympathie particulière et forte, tend toujours à nous faire sentir, penser et agir comme les personnes qui nous l'inspirent. Mais nos manières d'agir, de penser et de sentir font précisément notre moralité. Il en résulte que le sympathie est, dans l'état social, le grand agent de corruption ou de perfectionnement, véhicule par excellence des influences bonnes ou mauvaises, par lesquelles les hommes se gâtent ou s'améliorent mutuellement. » (Marion, *De la solidarité morale*, 170).

Or, à côté de ces trois formes de vive sympathie, il y a ce que M. Marion appelle la « sympathie diffuse » (*id.*, 185), qui se traduit par « l'imitation », « la contagion morale » (*id.*). M. Marion en cite des applications nombreuses. Une personne de tempérament faible et très nerveux deviendrait folle si on l'obligeait à vivre au milieu d'aliénés. Un milieu d'hommes sains d'esprit peut atténuer ou faire disparaître une folie à son début. « Les milieux sains ont une sorte d'action curative, comme les milieux corrompus une action corruptrice » (199). La faculté d'imitation est accrue chez les personnes atteintes de maladies nerveuses, et surtout chez les aliénés. Or l'état morbide n'est que l'exagération du jeu normal de nos facultés. A l'état normal, il y a chez nous de l'automatisme, et l'imitation n'est qu'un cas d'automatisme. Pascal l'avait remarqué : « Nous sommes automates autant qu'esprit ». Ce jeu normal de

la faculté d'imitation se constate à un haut degré chez l'enfant, à un degré moindre chez l'homme fait : les personnes qui vivent ensemble se communiquent des attitudes, des gestes, des tics, des façons de penser, de parler et d'agir ; par exemple, il s'établit entre deux époux une sorte de ressemblance morale, et même physique ; la passion transmet de l'un à l'autre des sujets qui s'aiment certaines particularités (1). La mode est un fait d'imitation. C'est elle qui propage le goût des sports, la culture de certains arts. Le baillement et le rire se communiquent par imitation physiologique.

Le D[r] Luys fait observer que la puissance de l'imitation croît en raison du nombre d'hommes assemblés. Cela explique que le milieu social ait plus d'influence que le milieu familial : « par un phénomène de prolifération étrange, ces curieuses aptitudes d'imitation acquièrent une énergie plus vive à mesure que les éléments générateurs capables de les enfanter sont plus abondants, que la masse humaine est plus compacte et que le milieu où elles s'exercent est plus dense. » (*Etudes de physiologie et de pathologie cérébrales* ; 99).

Mais l'imitation elle-même demande à être expliquée. Pourquoi l'homme imite-t-il ?

On a dit que cela résultait d'une contagion morale : « de même que la résonnance d'une note musicale fait vibrer la même note dans toutes les tables

(1) A. Daudet a utilisé ce fait d'observation pour analyser ce qui, dans Sapho, a été emprunté par elle à plusieurs de ses amants.

d'harmonie qui, étant susceptibles de donner cette note, se trouvent sous l'influence du son émis, de même aussi la manifestation d'un sentiment, d'une passion, excite le même élément instinctif, le met en activité, le fait vibrer pour ainsi dire chez tout individu susceptible par sa constitution morale d'éprouver plus ou moins vivement ce même élément instinctif. » (Despine, *De la contagion morale*, 13). La même opinion, est exprimée par Ebrard (*Le suicide*, ch. VII), Jolly (*De l'imitation*, dans l'*Union médicale*, VIII, 369, année 1869), Moreau de Tours (*De la contagion du suicide*), le D[r] Corre (Préface à l'ouvrage du D[r] Aubry sur *La contagion du meurtre*), le D[r] Aubry (*La contagion du meurtre*).

Mais la contagion morale n'offre avec l'imitation qu'une différence de mots. M. Tarde lui-même, dans son livre sur l'*Imitation*, emploie parfois ce mot de « contagion », M. Marion en fait aussi usage (*De la solidarité morale*, 185). La question est de savoir comment cette contagion gagne de proche en proche.

Une première explication en est donnée par M. Tarde. D'après lui, l'imitation est cet état normal, dont la suggestion hypnotique constitue l'hyperexcitation morbide. Ce somnambulisme social se constate à de certaines époques où tout un peuple subit le prestige d'un homme, grand réformateur ou grand guerrier. L'enfant est lui-même l'objet des suggestions de l'éducation familiale, puis scolaire, puis sociale. L'organisme de l'adulte est d'autant plus docile à ces suggestions qu'il y a été accoutumé dès le

jeune âge, et les générations nouvelles sont d'autant plus souples à les recevoir, que la succession des ancêtres a été pliée à en subir l'empreinte « Il n'est pas besoin d'un objet aussi brillant, aussi éclatant que la gloire ou le génie d'un hommepour nous fasciner et nous endormir. Non seulement un *nouveau* qui arrive dans une cour de collège, mais un Japonais voyageant en Europe, mais un rural débarqué à Paris, sont frappés de stupeur comparable à l'état cataleptique. Leur attention, à force de s'attacher à tout ce qu'ils voient ou entendent, surtout aux actions des êtres humains qui les entourent, se détache absolument de tout ce qu'ils ont vu et entendu jusqu'alors, même des actes et des pensées de leur vie passée. Ce n'est pas que leur mémoire soit abolie, *elle n'a jamais été si vive*, si prompte à entrer en scène et en mouvement au moindre mot qui évoque en eux la patrie lointaine, l'existence antérieure, le foyer, avec une richesse de détails hallucinatoire. Mais elle est devenue toute paralysée, dépourvue de toute spontanéité propre. Dans cet état singulier d'attention exclusive et forte, d'imagination forte et passive, ces êtres stupéfiés et enfiévrés subissent invinciblement le *charme* magique de leur nouveau milieu ; ils croient tout ce qu'ils voient faire. Ils resteront ainsi longtemps. Penser spontanément est toujours plus fatigant que penser par autrui. Aussi, toutes les fois qu'un homme vit dans un milieu animé, dans une société intense et variée, qui lui fournit des spectacles et des concerts, des conversations et des lectures toujours

renouvelées, il se dispense par degrés de tout effort intellectuel ; et, s'engourdissant à la fois et se surexcitant de plus en plus, son esprit se fait somnambule. » (Tarde, *id.*, 90-91).

Les agents de propagation de ce somnambulisme social sont nombreux : — le charme d'un individu sur un autre, ou d'une société sur une autre société ; — l'intimidation qu'une supériorité quelconque produit ; car, dans le premier cas, le charme fascine, persuade, amadoue, s'insinue, et, dans le second, l'intimidation, en paralysant la personne dont elle s'empare, lui ôte ses moyens de défense et la rend plus accessible à l'influence extérieure ; — enfin, le respect, — et la crainte ; car on tend à s'identifier avec ceux que l'on respecte, parce qu'on les admire et qu'on les aime, avec ceux que l'on craint pour se concilier leurs bonnes grâces. De là, cette définition : « la société, c'est l'imitation, et l'imitation, c'est une espèce de somnambulisme » (Tarde, *id.*, 95).

Il y a donc, dans la société, suggestion d'homme à homme, de même qu'il y a, dans chaque cerveau, suggestion de cellule à cellule. C'est aussi l'opinion de Sergi (*Psicosi epidemica*, p. 4) : L'acte exécuté serait le réflexe de l'idée reçue. On pourrait appuyer cette indication par l'étude des impulsifs, c'est-à-dire des individus privés de toute faculté d'inhibition ; toute idée, qu'ils reçoivent, s'actualise par leur intermédiaire aussitôt ; ils ne peuvent pas l'arrêter au passage, la discuter, la contrôler ; il faut

qu'elle ressorte aussitôt, les entraînant dans son tourbillon; c'est une aboulie complète. Cet anéantissement du vouloir se retrouverait, partiellement réalisé, chez les êtres normaux, sous l'action du milieu social; il y aurait paralysie plus ou moins grave de leur liberté, selon que la suggestion aurait plus ou moins de vivacité. L'expérience courante corrobore ces observations; une personne peut transmettre ses habitudes et ses idées à une autre dont elle fait son ordinaire compagnie; elle les lui suggérera plus sûrement si elle possède plus de savoir et d'expérience. Un fou peut suggérer sa folie à ceux qui sont avec lui en contact permanent; la pathologie mentale abonde en exemples de folie à deux, à quatre, cinq personnes, et plus. Cette suggestion peut ne produire ses effets qu'à la longue. Mais elle peut aussi être instantanée; c'est le cas de la reproduction des mouvements épileptiques par les spectateurs d'une attaque d'épilepsie. Même remarque pour le suicide, pour le crime. Dans tous les cas, il y a suggestion, soit d'une personne sur une autre, soit d'une sur plusieurs, soit d'une sur beaucoup d'autres. Cette loi de suggestion peut ainsi se formuler : « La représentation d'un état émotionnel provoque la naissance de ce même état chez celui qui en est le témoin. » (Espianas, *Les Sociétés animales*, 358). C'est ce qui explique comment toute une foule peut être mise en mouvement, lancée dans une certaine direction, par un cri isolé, un appel jeté au hasard par quelque inconnu. C'est ce

qui explique en sens inverse la formidable pression exercée sur les individus par l'influence des foules, masses inorganisées, ou des sociétés, masses organisées, car elles possèdent une puissance de suggestion incomparablement plus forte que celle d'un seul homme.

Cette suggestion pourrait ~~elle~~-même être expliquée par la théorie de M. Fouillée sur l'idée force. Toute idée tend à s'actualiser : elle s'accompagne, en effet, d'un mouvement dans le cerveau, et ce mouvement se continue de lui-même au dehors. L'idée est un mouvement commencé, de même que le mouvement est une idée continuée. Il faut un acte de volonté pour arrêter cette extension d'idée corrélative d'une propagation de mouvement. Or, on ne peut voir un acte ou en percevoir le récit, sans le penser. Si cet acte est frappant, on le pensera fortement, et la pensée se traduira en acte à son tour, avec d'autant plus de facilité qu'elle sera plus forte et que la volonté de l'être pensant sera moindre. De là cette gradation : l'imitation atteint son maximum chez les passifs, les impulsifs, les êtres dénués de vouloir et de personnalité, c'est-à-dire les aliénés, puis chez les personnes atteintes de maladies nerveuses. Chez les individus sains, à l'état normal, l'imitation sera en raison de la faiblesse de l'individualité, du manque de cohésion du moi. Elle atteindra donc son maximum chez l'enfant, et, parmi les adultes, elle aura d'autant plus d'influence qu'ils seront plus simplistes, c'est-à-dire qu'ils auront

moins de culture, un savoir plus restreint et une faculté de jugement plus rudimentaire. De là, d'une part, les précautions à observer vis-à-vis l'enfance. De là aussi, les dangers d'entraînement que présentent surtout les foules composées d'individus grossiers, ignorants, d'hommes chez lesquels la personnalité est encore à l'état embryonnaire, qui ont coutume de conformer leur conduite à celle du milieu, d'y puiser leurs inspirations, et de s'abandonner au contre-coup des émotions collectives. De là enfin le danger de la foule, même composée d'hommes instruits, car leur réunion implique un certain abandon de soi-même et l'établissement d'une moyenne qui pèse sur les volontés.

Cela nous amène à une nouvelle explication de l'imitation. Si l'idée est une force, comme l'idée se note par une expression physique, mime, geste, etc., ce langage agi aura pour effet de susciter les idées, et par conséquent de faire entrer leur force en jeu. M. Marion l'a bien signalé; si les pensées entraînent les attitudes appropriées, réciproquement les attitudes font naître les pensées correspondantes. C'est une cause fréquente de propagation imitative. Ce phénomène est très saillant dans les états anormaux. Chez un sujet hypnotisé, l'attitude que l'expérimentateur lui donne entraîne immédiatement l'état d'esprit correspondant et le fait agir conformément à cet état d'esprit. A l'état normal de sommeil, le même phénomène se constate, bien qu'atténué : une attitude, un bruit font naître les pensées correspondantes. A l'état normal de veille, même phénomène, mais encore plus atténué : « dans une attitude fière, on se sent plus ou moins en humeur de fierté, de même qu'à prendre une attitude humble, on entre plus facilement dans des sentiments d'humilité » (Marion, *De la solidarité morale*, 194). Cela démontre l'influence moralisatrice des rites religieux ; par eux-mêmes, ils sont susceptibles de cette valeur et de cette vertu ; l'attitude physiquement repentante qu'il faut prendre au confessionnal est propre à éveiller dans l'âme, par association automatique, des idées de repentir; la position de la priére provoque machinalement le désir de prier ; l'acte extérieur et matériel du croyant invite à la croyance. Si vous ne pouvez croire, disait Pascal, il faut faire comme si vous croyiez : « prendre de l'eau bénite, naturellement même cela vous fera croire » (*Pensées*).

Et voilà qui fait apparaître une cinquième explication de l'imitation. Si l'attitude est un langage figuré par des gestes, le langage est une attitude parlée, animée par des mots. C'est donc un véhicule d'idées. Par le langage, des façons de penser et d'agir se répandent. Telle est la raison de l'influence des mots. Certains mots ont le don, à certaines époques, d'exciter l'enthousiasme et d'enlever les cœurs. Le maniement adroit de cette phraséologie goûtée par une génération vaut aux orateurs et aux politiciens leur succès et leur influence. Dans le langage courant, maint proverbe usuel vaut raison et

justification. Les particularités propres à un peuple se traduisent dans sa langue : c'est pourquoi la connaissance de plusieurs langues élargit l'horizon mental en y charriant, par la voie des mots, des éléments mentaux jusqu'alors ignorés.

Toutes les explications qui précèdent montrent à quel degré nous nous tenons les uns les autres. Nous avons vu les individus, « dans la vie sociale, exerçant, même à leur insu, une telle action les uns sur les autres, influant de telle sorte, non sur le sort seulement, mais sur le caractère les uns des autres, que la prétention chez l'un d'eux d'accomplir sans les autres toute sa destinée, d'atteindre isolément le bonheur et la perfection que sa nature comporte, apparaît comme une suprême naïveté. L'individualisme à outrance n'est plus seulement l'exaltation déplaisante de nos tendances égoïstes ; il suppose l'ignorance profonde de notre condition et la méconnaissance des lois de notre nature : c'est plus qu'une laideur et une faute, c'est une sottise. » (Marion, *De la solidarité morale*, préf. de la 4ᵉ édit., p. III.)

Pour tout dire, nous sommes *solidaires*.

Cette solidarité n'est pas justifiée que par les explications que nous avons précédemment étudiées. Elle n'est pas provoquée seulement par ces phénomènes d'ordre intérieur que nous avons passés en revue : imitation, contagion, suggestion, force de l'idée, influence du langage parlé ou mimé. Elle est produite, en outre, par l'existence d'un phénomène d'ordre extérieur : la division du travail.

M. Dukheim, le premier, a mis en relief les conséquences morales de ce principe, dont on n'avait souligné jusqu'alors que les conséquences économiques ; il voit, dans ce principe, la cause explicative de la solidarité.

L'attrait, qui cause l'amitié, est dû tantôt à certaines ressemblances, tantôt à certaines dissemblances entre les deux personnes. Mais ces dissemblances ne sont pas des oppositions de caractères qui les font se heurter ; ce ne sont pas des différences quelconques : il faut qu'elles consistent en un complément de sentiments et d'idées ; nous aimons en elles des qualités qui nous font défaut ; et ainsi, nous nous achevons en elles. L'amitié constitue donc une société, dans laquelle chaque associé apporte sa part contributive à l'œuvre commune d'affection ; il y a une division du travail entre les amis. Il en est de même de la société conjugale ; l'amour naît de la différence de nature entre l'homme et la femme, différence par laquelle l'un et l'autre se complètent mutuellement ; leur union réalise un tout plus parfait. Le progrès a amené entre l'homme et la femme des différences toujours croissantes : à cette spécialisation incessamment accrue a correspondu une stabilité toujours plus grande des liens conjugaux. Dans les sociétés primitives, la femme travaille comme l'homme, et, comme lui, va à la guerre ; elle est douée d'une grande vigueur physique ; or la famille revêt la forme matriarcale, le mariage a un caractère temporaire ; il est toujours révocable et n'entraîne ja-

mais le devoir de fidélité. A mesure que l'on progresse au contraire, l'union monogamique, indissoluble, impose le devoir de fidélité ; mais aussi la femme est devenue délicate et élégante, et ses occupations se concentrent sur des objets différents de ceux qui sollicitent l'activité de l'homme (1).

Voilà les effets moraux de la division du travail : elle suscite l'amitié, elle crée la famille.

Mais elle explique aussi la solidarité : « le plus remarquable effet de la division du travail n'est pas qu'elle augmente le rendement des fonctions divisées, mais qu'elle les rend solidaires. Son rôle n'est pas simplement d'embellir ou d'améliorer des sociétés existantes, mais de rendre possibles des sociétés qui sans elle n'existaient pas. Faites régresser au delà d'un certain point la division du travail sexuel, et la société conjugale s'évanouit pour ne laisser subsister que des relations sexuelles éminemment éphémères ; si même les sexes ne s'étaient pas séparés du tout, toute une forme de la vie sociale ne serait pas née. Il est possible que l'utilité économique

(1) Il n'en faudrait rien conclure contre le mouvement féministe tendant à faire cesser le monopole dont les hommes sont investis pour certaines carrières. La spécialisation de la période antérieure ayant créé une mentalité féminine, les femmes apporteraient dans l'exercice de leurs professions nouvelles leur tour d'esprit original : on verrait apparaître une nouvelle forme de littérature, d'art, l'art féminin, la littérature féminine. La différenciation de l'homme et de la femme en serait plus accrue encore. On ne saurait donc accuser le féminisme de préparer l'identification des deux sexes, et de compromettre la stabilité de la famille en nous ramenant à la grossièreté de ses formes anciennes.

de la division du travail soit pour quelque chose dans ce résultat, mais en tout cas, il dépasse infiniment la sphère des intérêts purement économiques, car il consiste dans l'établissement d'un ordre social et moral *sui generis*. Des individus sont liés les uns aux autres qui sans cela seraient indépendants ; au lieu de se développer séparément, ils concertent leurs efforts ; ils sont solidaires et d'une solidarité qui n'agit pas seulement dans les courts instants où les services s'échangent, mais qui s'étend bien au delà » (Durkheim, *De la division du travail social*, 62-63).

La division du travail est l'explication la plus universelle de la loi de solidarité. La division du travail se retrouve dans tout l'univers, et c'est toujours la solidarité qu'elle engendre.

« La solidarité est un fait positif, universel, fondamental, non pas seulement d'ordre sociologique, mais aussi d'ordre biologique, et même d'ordre chimique. La solidarité morale a ses racines dans les profondeurs du monde physique » (Izoulet, *La cité moderne*, 10).

Les éléments simples du monde inorganique ne restent pas en effet isolés ; ils entrent incessamment dans le jeu compliqué de combinaisons infiniment variées, et toutes ces fusions font apparaître des corps nouveaux doués de qualités spéciales, de propriétés jusqu'alors inconnues.

Cette ébauche de solidarité s'accuse plus nettement en biologie : « Le fait de la solidarité a des racines biologiques dans le monde vital » (*id.*, 48).

Le métazoaire, organisme pluri-cellulaire, est un système de cellules, tandis que le protozoaire, organisme uni-cellulaire, est une cellule isolée. Celui-ci est la vie à l'état infime. Celui-là va permettre le plus riche épanouissement de la vie. Comment ? Par l'association basée sur cette division du travail qui engendre la solidarité. Chez l'animal rudimentaire, toutes les parties du corps sont aptes à remplir indistinctement les fonctions les plus variées et à se suppléer mutuellement dans l'accomplissement de leurs tâches (1). Au contraire, plus on s'élève dans l'échelle animale, plus chaque organe se spécialise dans l'accomplissement d'une fonction unique, toujours la même, et c'est du concours régulier de ces différents rouages se prêtant un réciproque appui que découle l'harmonie totale de l'individu ; cette variété des fonctions localisées entraîne la différenciation des appareils et la complexité de structure, la coordination des organes et leur subordination.

La solidarité physique et biologique n'est que l'expression extérieure de cette solidarité intime qui exerce son action au dedans de chacun de nous. La

1. « Chez ces animaux, la destruction d'une partie quelconque du corps n'entraîne la perte complète d'aucune faculté ; chaque fragment de l'organisme, s'il vient à être isolé, peut continuer à fonctionner comme avant sa séparation et agir comme agissait la masse tout entière. Là il n'existe donc aucune division du travail vital, et chaque portion de l'individu est à la fois un instrument de sensibilité, de mouvement, de nutrition et de reproduction » (Milne-Edwards, *Leçons sur la physiologie et l'anatomie comparées de l'homme et des animaux*).

perpétuelle ébullition de nos sentiments, de nos idées, de nos volitions brouille l'écheveau de leurs influences réciproques. A tout instant, par une décision présente, nous engageons l'avenir, de même que notre décision actuelle était engagée par le passé. A tout instant en effet nous faisons naître une habitude, car une pensée isolée tend à se répéter, une pensée répétée crée un désir qui tend à se grandir en se répétant, le désir accru finit par passer en acte, l'acte isolé tend à se reproduire et à créer une habitude. Sans nul doute, nos habitudes de pensée, de cœur, de conduite, sont à tout instant réformables ; bonnes ou mauvaises, elles se peuvent rompre, nous pouvons les quitter. Mais du moins le conflit de l'habitude et du vouloir est-il d'autant plus aigu, et son issue d'autant moins certaine en faveur de celui-ci que celle-là est plus invétérée. A tout instant donc, nous forgeons quelque anneau d'une chaîne qui nous pèse, nous faisons un lien à nos membres et un nouveau tour à ce lien qui les entrave. Certaines décisions ont, sur notre vie, une influence plus profonde que toute autre, car elles n'apportent pas une tendance de détail, mais elles nous font entrer dans un cercle fermé où règne une influence générale à laquelle on ne se dérobe pas, par exemple, le choix d'un métier, l'engagement du mariage. Un métier comporte en effet un certain état d'esprit professionnel. Le mariage est une garantie de moralité. Pendant la jeunesse, le choix d'un ami est une de ces décisions qui peuvent avoir sur notre

vie l'influence heureuse ou perturbatrice la plus profonde, car il en résulte le contact intime et réciproque de deux âmes en voie de formation.

S'il est une telle solidarité, au dedans du moi, entre tous les phénomènes psychologiques qui s'agitent et luttent dans les replis les plus obscurs pour apparaître dans l'orbe de la conscience et y régner en maîtres, comment pourrait-il ne pas y avoir, au dehors de nous, application de cette même loi ? De même que les actions et réactions mutuelles incessantes de nos sensations forment un tout compact qui pèse sur notre activité ultérieure, de même les actions et réactions réciproques de tous les moi groupés ensemble font apparaître une résultante qui dominera les volontés particulières. A la solidarité psychique individuelle fait suite la solidarité psychique collective.

Elle apparaît dans la famille. En ce cercle étroit, les idées et sentiments mis en commun courbent vers une direction déterminée la trajectoire que notre individualité est appelée à parcourir. Cette influence ne se borne pas à notre courte vie, elle engage ces générations futures que nous appellerons à la vie à notre tour : « Les pères ont mangé des raisins verts, et les dents des enfants en sont agacées » (Jérémie, XXXI, 29) (1).

1. Mais la solidarité n'exclut pas la responsabilité personnelle que nous avons établie dans la première partie de ce travail : « Chacun mourra pour son iniquité ; tout homme qui mangera du raisin vert, ses dents en seront agacées » (Jérémie, XXXI, 30).

La solidarité sociale apparaît ainsi comme la suite nécessaire de la solidarité familiale. Résultant d'une coopération de tous, elle produit en chacun les conséquences les plus riches. Une rapide analyse suffira à nous en convaincre.

Le protiste, qui est unicellulaire, est doué seulement d'irritabilité. L'association pluricellulaire, qui constitue l'animal, est condition physiologique de l'apparition de son instinct. Cet instinct se traduit par les manifestations les plus variées dans les sociétés animales d'abeilles ou de fourmis. A un plus haut degré encore nous trouvons les sociétés humaines. Or, la vie en société est condition sociologique de l'apparition, chez les individus, de la raison, et les manifestations de la raison humaine deviennent d'autant plus éclatantes que le progrès des sociétés s'accentue davantage. C'est la conséquence de la division du travail. Il y a, dans la société comme dans l'organisme, division du travail. Chaque membre de la société se spécialise dans une recherche particulière, et, par un exercice continu, affine, aiguise, exalte une certaine faculté. Chacun se crée un compartiment où il s'enferme. Chacun concentre sur un objet étroit son activité propre. Et chacun bénéficie par la suite des résultats de ce labeur qui absorbe toute la vie d'un autre (1). Autant une activité dis-

1. « Sans doute, en chacun de nous dort une obscure aptitude musicale ou mathématique, mais cette aptitude ne s'éveille, ne s'avive, ne s'aiguise que chez quelques-uns, spécialisés dans cette discipline, grâce à la division de travail admise et pratiquée dans la société » (Izoulet, *Cité moderne*, 89).

persée est stérile, autant une activité concentrée est féconde. Mais cette spécialisation, qui enrichit chaque individu et exacerbe ses facultés, n'est possible que par la réunion de ces individus se partageant les divers moments d'un travail commun. Seule, la société, permettant cette spécialisation des facultés et leur coordination, rend possible la richesse mentale de chacun de nous et l'efficacité féconde de nos entreprises. Seule aussi, la vie sociale fait sortir des limbes du possible la raison humaine. Nous parlons parce que nous pensons. Mais c'est aussi, dans une certaine mesure, parce que nous pouvons parler que nous pouvons penser. La pensée, sans le langage qui l'exprime, la précise et la développe, reste une lueur vacillante, incertaine, fumeuse, prête à s'éteindre ; elle s'engourdit dans un sommeil voisin de la mort. On l'a constaté : ceux que les hasards de la tempête condamnèrent à vivre de longues années absolument isolés de leurs semblables, s'affaissèrent dans un hébètement profond ; ils avaient sauvé leur corps de la mer, mais leur raison faisait naufrage. Le régime cellulaire des prisons, s'il se prolonge au delà de certaines limites, prédispose à l'imbécillité, à la folie ; ce résultat s'impose au bout d'un certain nombre moyen d'années dans les prisons belges où ce système est appliqué avec une rigueur extrême. Le langage est l'excitant de l'intelligence, le coup de fouet continuel qui l'éveille, la stimule, la fait bondir. Or le langage n'est possible que dans la société. La société est donc en ce sens mère de la raison in-

dividuelle. Certes, la société est notre œuvre commune. C'est nous qui en sommes les industrieux créateurs ; elle n'est que l'expression de nos rapports multiples. Mais ces relations ont pour effet de produire cet organisme social dont l'action en retour multiplie à l'infini en chacun de nous la puissance mentale. L'épanouissement de notre personnalité devient ainsi l'œuvre commune d'une multitude de collaborateurs. Et nous sommes tout à la fois les agents et les bénéficiaires de cette collaboration. Donc, socialement parlant, nous sommes tous solidaires les uns des autres.

Or, la société du genre humain est indépendante du temps et de l'espace. De même notre solidarité.

1. Indépendante du temps. — Les générations antérieures lient celles qui les suivent en leur léguant un stock d'opinions et de coutumes ; par là, elles leur tracent le lit où elles devront s'écouler d'abord, quittes à le modifier plus tard si elles le veulent et le peuvent. Les habitudes d'une période historique peuvent survivre dans une période nouvelle : la Rome impériale demeura toujours entièrement imprégnée des formes républicaines, et ses propres traditions furent l'âme de Byzance.

2. Indépendante de l'espace. — L'influence d'une nation plus avancée dans la civilisation se fait sentir sur les autres peuples. Une révolution se répercute au delà des frontières du pays où elle éclate : la révolution française du siècle dernier et celle de 1848 eurent leur contre-coup dans l'Europe entière. L'é-

tat de culture scientifique, ou littéraire, ou artistique d'un peuple, suscite, chez ses voisins, des imitateurs, des émules. Les sentiments d'animosité nationale entre deux peuples, excitent les individus qui les composent à des sentiments d'hostilité personnelle : le conflit collectif aigrit les rapports entre individus. Le présent développement économique du monde met vigoureusement en relief cette solidarité de tout le genre humain : par la division du travail national, une ville ne saurait subsister si ses communications cessaient avec tout le territoire, et, par la division du travail international, un peuple entier souffrirait, si une nation lointaine devenait incapable de remplir sa tâche ; la guerre de sécession a porté un coup terrible à l'industrie cotonnière anglaise ; les progrès industriels de l'Extrême-Orient sont gros de conséquences pour la prépondérance économique de l'Europe ; une crise aux Indes, la découverte de gisements ignorés dans quelque désert inaccessible, l'entrée de peuples sauvages dans l'activité productive, sont des événements où se trouve intéressé tout l'univers.

La solidarité n'est pas seulement une loi humaine, elle est une loi religieuse et divine. Il y a division du travail et solidarité, mais par « attribution » dans l'unité substantielle, entre les trois personnes de la Trinité. Il y a division du travail et solidarité par coopération de deux éléments distincts et incomparables, entre Dieu et l'homme, dans l'œuvre commune de la création, puisque c'est l'homme qui l'achève en se conformant à la loi. Dans l'état de surnature octroyé au premier homme, une tâche très nette était dévolue à celui-ci : il devait, par son obéissance, conserver l'ordre établi. Après la chute, sa coopération devient plus évidente encore : la terre inculte est livrée à son industrie, et, de plus, il doit lutter pour se parfaire lui-même ; il apparaît ainsi comme un véritable associé, chargé de terminer l'exécution du plan divin. La Rédemption se présente comme une intervention à laquelle l'homme devra d'être puissamment aidé dans cette tâche. Or, la Redemption fut la conséquence de la chute originelle. Celle-ci ne serait-elle pas une preuve nouvelle de la solidarité humaine ?

Mieux que cela : elle est l'expression mystique de cette même solidarité. Ce caractère ressort de la solution qu'il convient de donner à une objection adressée au péché originel et que nous n'avons pas abordée encore.

N'est-il pas injuste que nous subissions les conséquences d'une faute que nous n'avons pas commise ? Faut-il dire que « cette justice, qui punit les innocents pour les coupables,... c'est la vendetta barbare, ce n'est pas la justice des hommes éclairés » (Janet, *Les Problèmes du XIX*[e] *siècle*, 481).

Nullement. Il y a là une conséquence toute ordinaire, humaine, normale, de la loi de solidarité. Or cette loi trouve dans la théologie sa plus parfaite expression. Il est juste que nous supportions les

conséquences fâcheuses de la défaillance du premier homme, puisque nous eussions bénéficié des suites heureuses de sa persévérance. Le châtiment nous est transmis de même que la justice et sainteté originelles nous eussent été léguées. « Comme notre père commun devait, s'il était demeuré fidèle, transmettre à toute sa postérité la justice originelle avec la nature humaine ; ainsi, la perversion contraire, le désordre causé par sa révolte se propage de race en race à travers les siècles » (St. Th. d'Aq., *Somme* Ière IIe, 9, LXXXI, a. 2). « De même que le don de la grâce primitive, la justice originelle, se fût propagée dans le cours des siècles, si Adam avait conservé l'innocence, ainsi son péché se transmet avec la nature humaine à ses descendants, parce que tous les hommes forment comme les membres d'un seul corps » (*id.*, a. 1). « Le péché originel n'est pas un acte, c'est un état de privation. Pour expliquer cette privation..., il suffit d'appliquer à la race humaine la loi d'hérédité en vertu de laquelle un être ne transmet à ses descendants que ce qu'il est et que ce qu'il possède.... Telle que Dieu l'a établie, l'hérédité est éminemment une loi de solidarité. Elle fait dépendre le sort de ceux qui naissent du sort de leurs générateurs, parce qu'ils peuvent être considérés comme ne formant avec eux qu'un seul homme » (Le P. Monsabré, *Confér. de N.-D.* 28e confér., Carême de 1877, p. 209-210).

Le péché originel n'est pas l'unique expression de la solidarité religieuse. Celle-ci résulte encore de

l'application des mérites individuels à autrui, de la prière, de la doctrine des indulgences (1), de la communion des saints.

La solidarité n'est donc pas seulement loi humaine, elle est loi divine. Aussi cesse-t-elle d'être purement matérielle et extérieure comme lorsqu'elle est produite par la division du travail, ou psychique comme lorsqu'elle est produite par la suggestion, pour devenir purement intérieure, mentale, spirituelle et vivante. La solidarité religieuse s'exprime par la communauté doctrinale qui unit les pensées dans un même *credo* : nous avons mêmes origines, mêmes destinées, nous sommes l'objet d'un même

1. « Non seulement l'homme jouit de ses propres mérites, mais les satisfactions étrangères lui sont imputées par la justice éternelle, pourvu qu'il l'ait voulu et qu'il se soit rendu digne de cette reversibilité. Nos frères séparés nous ont contesté ce principe, comme si la rédemption qu'ils adorent avec nous était autre chose qu'une grande indulgence, accordée au genre humain par les mérites infinis de l'innocence par excellence, volontairement immolée pour lui... Ils ont dit : l'Homme-Dieu a payé pour nous, donc nous n'avons pas besoin d'autres mérites ; il fallait dire : donc les mérites de l'innocent peuvent servir au coupable. Comme la rédemption n'est qu'une grande indulgence, l'indulgence à son tour n'est qu'une rédemption diminuée. » Mais Dieu n'agit pour l'homme qu'avec son consentement ; il faut donc que la volonté de celui-ci acquiesce à ce bénéfice. Par conséquent, « Il faut que, par une humble et courageuse coopération, l'homme s'approprie cette satisfaction, autrement elle lui demeurera étrangère. Il doit prier sans doute comme s'il ne pouvait rien ; mais il doit agir aussi comme s'il pouvait tout. Rien n'est accordé qu'à ses efforts, soit qu'il mérite par lui même, soit qu'il s'approprie les œuvres d'un autre » (J. de Maistre, *Soirées de Saint-Pétersbourg*, 10e entretien).

rachat inspiré par un même amour pour tous. Et elle s'exprime par la communauté de *sentiment et d'affection*, donnant à tous *même bouche et même cœur*, unissant chacun à chacun par les liens inaltérables de la chrétienne charité : « que le Dieu de patience et de consolation vous fasse la grâce d'être toujours *unis de sentiment et d'affection* entre vous, selon J.-Ch., afin que, tous ensemble, *d'un même cœur et d'une même bouche*, vous rendiez gloire à Dieu le Père de N.-S. J.-Ch. » (Rom., XV, 5, 6.) « Aimez-vous les uns les autres avec une charité fraternelle... Réjouissez-vous avec ceux qui se réjouissent, et pleurez avec ceux qui pleurent. Soyez tous unis dans un même esprit » (Rom. XII, 10, 15, 16). « Celui qui aime son prochain accomplit la loi... tous les commandements sont compris en abrégé dans cette parole : vous aimerez votre prochain comme vous-même. » (Rom., XIII, 8, 9). « Mais surtout ayez la charité, qui est le lien de la perfection ; faites régner dans vos cœurs la paix de J.-Ch. à laquelle vous avez été appelés *pour ne faire qu'un corps*. » (Coloss., III, 14, 15). « Mes bien-aimés, conduisez-vous avec sagesse, veillez et priez ; mais avant tout ayez une charité persévérante les uns pour les autres, car la charité couvre la multitude des péchés » (I, Petr. IV, 7, 8). « Ce qui nous a fait connaître l'amour de Dieu envers nous, c'est qu'il a donné sa vie pour nous ; de même, nous devons donner notre vie pour nos frères. Comment un homme qui possède les biens de ce monde, et qui, voyant son frère dans le besoin,

lui ferme son cœur, aurait-il en lui l'amour de Dieu ? Mes petits enfants, n'aimons pas de bouche ni en paroles, mais en œuvre et en vérité » (I. Joan., III, 16, 17, 18). « Quand je parlerais toutes les langues des hommes et des anges mêmes, si je n'ai la charité, je ne suis que comme un airain sonnant et une cymbale retentissante. Quand j'aurais le don de prophétie, quand je pénétrerais tous les mystères, quand je posséderais toutes les sciences, et quand j'aurais toute la foi possible, jusqu'à transporter les montagnes, si je n'ai la charité, je ne suis rien. Et quand je distribuerais tout mon bien pour nourrir les pauvres, quand je livrerais mon corps pour être brûlé, si je n'ai la charité, tout cela ne me sert de rien... Ces trois vertus, la foi, l'espérance et la charité, demeurent maintenant ; mais la charité est la plus excellente des trois » (I, Cor., XIII, 1, 2, 3, 13). « C'est pourquoi, renonçant au mensonge, que chacun de vous parle à son prochain selon la vérité ; car nous sommes tous membres d'un même corps » (Ephes., IV, 25). « Vous n'êtes qu'un même corps et qu'un seul esprit, et vous avez tous été appelés à la même espérance » (Ephes., IV, 4). « Car, comme dans un seul corps nous avons plusieurs membres, et comme tous ces membres n'ont pas la même fonction, ainsi, quoique nous soyons plusieurs, nous ne sommes tous néanmoins qu'un seul corps en J.-Ch., et nous sommes tous réciproquement membres les uns des autres en J.-Ch. notre Seigneur » (I, Cor. XII, 12-14). « Il n'y aura qu'un troupeau et qu'un Pasteur » (Joan., X, 16).

CONCLUSION

Donc, les générations, dans la suite des temps, ou, dans le même moment, la multitude des individus, forment un corps, un tout compact. Une part de notre responsabilité est endossée par les actions d'autrui. D'un autre côté, les actions de chacun font masse et exercent leur poussée sur tous les autres. L'individu trouve, dans son milieu, le complice actif et permanent de ses intentions bonnes ou mauvaises : ou bien un adjuvant à sa réforme intérieure, ou bien un obstacle formel à l'accomplissement de ses plus fermes résolutions. Encore un coup, si la foule est une société inorganisée, la société une foule organisée, toute foule, toute association constitue un composé doué de caractères propres, autres que ceux des éléments groupés. Certes, le composé ne peut être déterminé que par la qualité des composants. Mais la combinaison des caractères composants produit une résultante qui diffère de chacun d'eux; l'amalgame constitue un produit non identique aux unités ; les proportions dans lesquelles interviennent celles-ci, les actions et réactions mutuelles qu'elles engendrent, provoquent l'apparition d'un tout original. Et comme la résultante réagit sur les composants, influe sur leurs idées et leurs

actes, si cette résultante n'est pas modifiée par une action s'exerçant sur elle spécialement elle demeurera susceptible d'entraver cette réforme intérieure des âmes. Donc, il est nécessaire que la société soit réformée dans la mesure où elle crée ces obstacles. Si la société n'est pas réformée, la volonté de l'homme de se réformer lui-même restera un ferme propos trop de fois impuissant. A cet égard il est vrai de dire que la question morale est une question sociale (1).

1. Sans doute, les obstacles que la société oppose à notre relèvement sont souvent purement matériels. Ceux-là, la société est capable de les éliminer d'elle-même. Mais ils sont aussi intellectuels et moraux. Et d'ailleurs, même les barrières purement matérielles ne tombent que sous la pression des idées et des sentiments. Donc, le principal agent réformateur doit être une puissance intellectuelle et morale.

Quelle sera cette puissance ?

Ce ne peut être le corps social. Sujet de la réforme, il ne saurait, à un degré suffisant, remplir le rôle de promoteur impartial et sûr.

Ce ne peuvent être exclusivement les individus Pour deux motifs : le corps social étant leur produit, s'il est mauvais, c'est qu'ils le sont ; d'autre part, le corps social, plus puissant que chacun d'eux, influe sur tous, fait trop souvent fléchir leur volonté et, partiellement au moins, les conduit dans la voie qu'il leur trace.

Cette puissance réformatrice ne saurait donc appartenir à la société laïque. Mais il faut qu'elle soit une société, non un homme, car un faisceau d'hommes est plus puissant qu'un seul, et la réforme d'un groupe dépasse les forces d'un individu, d'abord parce qu'il oppose à un individu une masse d'individus, ensuite parce qu'un seul homme meurt alors que le groupe persiste et possède la permanence attentive d'un réformateur éternel.

La réforme d'une collectivité ne peut émaner que d'une au-

tre collectivité supérieure à la première par ses origines, son pouvoir, sa vertu. Cette réforme, étant intellectuelle et morale, doit avoir pour organe une collectivité intellectuelle et morale. Donc, la réforme de la société civile, en tant que société, ne peut venir que d'une société religieuse, d'origine transcendante, organe de la morale, gardienne de ses lois et tutrice de l'univers. De là, la nécessité pratique et théorique de l'influence intellectuelle et morale incessante de l'Eglise sur la société laïque.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Ainsi donc, la solidarité est la loi universelle de la nature et de la surnature. Elle s'étend à tous les temps et tous les lieux, et la mort même ne vient pas la rompre. Elle se résoud pratiquement en ce que les bons pâtissent dans une certaine mesure des actes répréhensibles des vicieux, en ce que les méchants profitent dans une certaine mesure des efforts de vertu. Et cela est un motif plus pressant d'accomplir son devoir, puisqu'en suivant sa loi on aide à l'amélioration de tous, et puisqu'en niant ses préceptes on attire la foudre sur ceux qui ne l'ont pas bravée. Que tous se coalisent donc pour sauver un seul qui va périr, et que chacun lutte en toute énergie pour le salut de tous !

Mais aussi la responsabilité personnelle est la loi fondamentale du monde, et la loi de solidarité ne lui saurait faire échec. A vrai dire même, celle-ci n'est que le dérivé de celle-là, puisque la solidarité n'est que l'extension partielle à autrui des effets d'une responsabilité qui a, en chacun de nous, son principe. Nous devons encourir la peine ou récompense de nos actes dans la mesure où leurs conséquences, par le jeu de la solidarité, ont accru ou allégé les souffrances d'autrui, diminué ou augmenté

son bonheur. La solidarité a ainsi pour effet d'accroître notre responsabilité. Il n'est donc pas exact, avec M. Izoulet, d'absorber la responsabilité dans la solidarité : c'est l'inverse qui s'impose ; ni de conclure qu' « il faut périr ensemble ou se sauver ensemble » (*Cité moderne*, 435), que les sanctions sont, non pas individuelles, mais « étroitement solidaires, sociales » (*id.*), que « les bons et les méchants ne peuvent qu'être perdus ensemble ou sauvés ensemble » (436). Mais, si, en un sens, la solidarité développe la responsabilité, elle a pour effet aussi de l'atténuer dans la mesure où la collectivité s'oppose à ce que notre bon vouloir produise ses effets, stérilisant ainsi nos résolutions les plus fermement sincères, et aussi dans la mesure où nos mérites peuvent être offerts volontairement pour le rachat des fautes d'autrui ou l'allégement de ses souffrances. Aussi bien est-il inexact également de dire avec le même auteur que la théorie des sanctions séparées « est une insolidarité » (*id.*, 434) (1).

1. Du reste, son erreur n'est ici que la conséquence logique d'une autre erreur : il nie la sanction individuelle parce qu'il nie l'existence individuelle ; pour lui, il n'y a qu'une réalité, la société ; qu'un moi, le moi social ; l'individu est fonction de la société, le moi individuel reflet du moi social. Dès lors, la sanction individuelle ne peut être qu'une sanction sociale. — Une telle sanction morale serait destructive de la morale elle-même : puisque l'on peut obtenir tout par autrui, pourquoi ne pas attendre tout d'autrui? S'il suffit de quelques âmes d'élite pour sauver tous leurs frères, qu'elles y travaillent! La profession d'entretenu ne laisse pas que d'avoir ses charmes. Si quelques sots dévoués, s'attachant d'eux-mêmes au char de l'humanité, suffisent à le tirer de son ornière, il est plus agréable de prendre place sur la banquette qu'entre les brancards, et de jouir d'un repos confortable que de tirer sur les roues. Cette notion de la solidarité anéantirait l'effort, briserait le ressort de la moralité. Mais consolons-nous : cette conséquence n'est avouable que si l'existence individuelle est niée au profit du moi social, et cette transsubstantiation n'est qu'un tour de jonglerie. M. Izoulet réalise une abstraction, anime une entité. C'est là une philosophie bien vieillotte, et nous nous refusons à croire que *la cité moderne*, lui donnant asile dans ses murs, consente à élever à cette idole un temple.

Notre conception synthétique maintenant se dégage.

Nos vices ont une double cause : les instincts mauvais de notre nature, une constitution sociale défectueuse. Qui ne s'attache qu'à l'une de ces causes a raison dans ce qu'il affirme, a tort dans ce qu'il nie (1). L'observation impartiale montre sans peine l'action commune et convergente de ces deux facteurs. Ce n'est pas faire œuvre d'éclectisme superficiel, mais de science vraie, que d'admettre leur simultanéité néfaste. Le remède est donc double : à nos vices natifs opposons nos persévérants efforts ; si les ambiances sociales nous incitent à mal faire, une réorganisation sociale leur substituera des in-

1. « Les causes du mal dont nous souffrons viennent moins des institutions que des hommes ». (Glasson, ***Discours d'ouverture du congrès de la société internationale d'économie sociale***, 29 mai 1893).

Voici la thèse contraire : « le mal vient moins des hommes que des institutions » (Deville, ***Principes socialistes***. p. 19).

Pour nous, le mal vient à la fois et autant des uns que des autres. Les hommes et les institutions en sont la double cause simultanée.

fluences meilleures. Nos vices gâtent présentement la société et gâteraient une société meilleure : chassons-les ; la question sociale est une question morale. Une société mal construite vicie les individus : redressons-la ; la question morale est une question sociale (1).

Réforme de soi-même et réforme du milieu. Cela se comprend : un germe excellent périra dans une terre infertile ; un sol riche demeure atteint de stérilité tantqu'on ne lui confie pas des semences pour qu'il les féconde. Si la terre fait défaut, ou si les graines manquent, nul n'aura de moissons. Il faut un embryon et il faut un milieu favorable. A supposer que les deux éléments soient réunis : la résultante sera bonne si l'un et l'autre sont bons, mauvaise si l'un et l'autre ou l'un des deux présente des défectuosités.

Les hommes sont responsables et ils sont solidaires. Donc nous nous épuiserons en efforts vains si, simultanément, nous ne travaillons pas, et à une réforme individuelle et morale, et à une réforme collective et sociale.

Cette double réforme incessante suppose le progrès possible.

Cette conception de l'évolution humaine est-elle exacte ?

1. « Rien n'est plus antipathique à l'école de Marx que le fameux adage : la question sociale est une question morale. Pourtant, c'est là une vérité, mais qui, selon nous, n'exclut nullement l'autre vérité complémentaire : la question morale est une question sociale » (Fouillée, *Réflexions sur la criminalité et le socialisme*, *Revue Bleue*, 30 octobre 1897).

On a très fréquemment affirmé que le dogme du péché originel niait la théorie du progrès. On a vu dans celle-ci la croyance nouvelle destinée à prendre la place de l'ancienne croyance. « Il faut, dit-on, renverser l'optique traditionnelle... La théorie de la chute doit être remplacée nettement par la théorie de l'ascension... Ce renversement de point de vue est même, sans contredit, ce qui caractérise le mieux l'esprit moderne (1), par opposition avec la tradition médiévale... L'infini qui est dans l'homme, est-ce reminiscence d'un idéal perdu ? N'est-ce pas plutôt pressentiment d'un idéal à conquérir » (Izoulet, *Cité moderne*, 145-146).

C'est l'un et l'autre à la fois. L'opposition que l'on prétend créer entre les deux points de vue est toute artificielle. L'optique traditionnelle et l'optique nouvelle sont les mêmes, car elles ont une commune espérance. La chute originelle laissait le relèvement possible. Même il était imposé, et nous devons remplir ce devoir tous les jours. Un sociologue, nettement irréligieux, en convient : « en réalité, dit-il, les deux croyances ne sont pas contradictoires ; une déchéance originelle ne s'oppose pas à une rédemption finale » (de Greef, *Le Transformisme social*, 66). Et, de fait, à l'instant de la chute, cet âge d'or superbe, apparu comme une éblouissante aurore à la

1. Ce n'est pas du tout la caractéristique moderne. Nos contemporains sont nombreux qui nient le progrès. Plus nombreux peut-être ceux qui, théoriquement ou pratiquement, souscrivent aux conclusions du pessimisme. Tandis que la théorie de la chute implique celle du relèvement, le rejet de la première s'accorde avec le rejet de la seconde.

naissance de l'humanité, devient le prix de longs travaux et de dures peines. Il faudra sans relâche arracher au sol les ronces dont il se couvre abondamment désormais, pour atteindre l'heure où l'on en pourra tirer le blé, la vigne, et les variétés infinies des roses. De ce jour de la faute, les hommes ont commencé leur long et douloureux pèlerinage vers le mieux être : par un incessant progrès dû à leurs incessants efforts, ils sont en marche vers l'idéal, ils partent à la conquête du paradis perdu. En vérité, l'idée de la chute primitive a fait naître des espérances inflexibles. L'attente du Sauveur remplit la première partie de l'histoire des hommes. L'attente de son règne domine tout le surplus de son développement. Tout le christianisme part de la chute primitive pour aboutir à la rédemption finale : rédemption individuelle par une vie vertueuse, rédemption collective par le sacrifice volontaire du Sauveur. Lorsque l'Eden s'évanouit aux regards de nos premiers parents, ils reçurent l'assurance qu'à ce jour sombre succéderaient de lumineuses clartés. Si la promesse, peu précise encore, demeure enveloppée dans l'annonce des châtiments, si la terre rebelle ne livre ses trésors qu'arrosée de la sueur des hommes, si, sur le sol taché du sang d'Abel, s'accumule l'obscurité croissante de la dépravation des fils d'Adam, du moins le relèvement ne tardera-t-il guère : la race élue sera la dépositaire des révélations éclatantes ; une alliance sera scellée entre le Créateur et les créés ; une loi des mœurs indiquera à ceux-ci le chemin des

perfectionnements ; les sociétés, les arts, les sciences se développeront ; les promesses rédemptrices se feront plus nettes, plus pressantes : et voilà qu'enfin « une voix crie dans le désert : préparez la voie du Seigneur, rendez droits ses sentiers ; toute vallée sera comblée ; toute montagne et toute colline sera abaissée ; les chemins tortueux deviendront droits ; les raboteux seront aplanis, et tout homme verra le Sauveur envoyé de Dieu » (Luc. III, 4, 5, 6).

Il est d'autres négateurs du progrès : Ce sont les pessimistes contemporains, Léopardi, Schopenhauer, de Hartmann. Le poète dénonçait l'illusion décevante de la science, de la gloire, de l'amour, l'*infinita vanita del tutto*. Les philosophes prétendirent justifier ce sentiment.

Schopenhauer disait que la volonté est le principe des choses, principe fatal qui, se sentant dans l'animal, se sent et se connaît chez l'homme. Or il n'est pas de volonté sans effort, et tout effort est souffrances ; et comme toute vie est volonté, toute vie est douleur. — Identifier la volonté et le principe universel est un postulat arbitrairement adopté ; on pourrait tout aussi légitimement expliquer l'univers par la Pensée ou par le Désir (1). Identifier la volonté et la souffrance est une erreur : la vo-

(1) « Sous le nom impropre de volonté, Schopenhauer a passé sa vie à étudier l'un de ces deux termes, le désir. — (L'autre terme est la croyance. M. Tarde voit dans la croyance et le désir les deux phénomènes fondamentaux qui peuvent servir de point de départ à la psychologie sociologique). — Et si, au lieu de chercher à prouver que le vouloir est la substance fondamentale de tout être, animé ou inanimé, n'im-

lonté peut être une cause de souffrance, mais elle est aussi un plaisir, car elle affirme notre personnalité; l'effort est joyeux, car il est conscient et fier de la force qu'il déploie.

De Hartmann s'attache à développer cette idée que plus la conscience grandit et l'intelligence s'élève, plus s'accroît la puissance de souffrir. — Cette remarque est juste, mais elle a sa contre-partie. L'inverse est vrai : si le pouvoir de sentir est affiné, sans doute on percevra davantage la douleur, mais on éprouvera plus vivement aussi le plaisir.

Le rejet de leur doctrine entraine le rejet de la morale qu'elle fonde. Puisque la vie est douleur, disent-ils, aspirons au néant, détruisons en nous ce principe actif qu'est la Volonté. Une telle philosophie est une forme d'athéisme, et celui-ci, dans toutes ses manifestations doctrinales, entraîne pratiquement la ruine individuelle et collective. L'athéisme se résoud dans la fureur des égoïsmes déchaînés. Il ne veut pas éteindre l'action, il entend la développer quand même, dût autrui en souffrir. Schopenhauer n'aboutit pas à cet égoïsme actif, mais, sous

porte, il s'était borné à montrer que le désir est l'un des côtés fondamentaux de toutes les âmes animales ou humaines, il n'aurait assurément pas trouvé de contradicteur. C'était là le noyau de vérité indiscutable qui, caché au fond de sa grande hypothèse, l'a rendue plausible aux yeux de tant d'esprits. Mais, remarquons-le, il aurait eu, s'il lui eût semblé bon, exactement les mêmes raisons d'objectiver à l'infini le jugement — lisez la croyance — qu'il en a eu d'objectiver à l'infini la volonté — lisez le désir » (Tarde, *La logique sociale*, p. 12).

le nom de pitié, il prêche l'égoïsme passif. Contre Schopenhauer créant le vouloir-vivre et prétendant l'anéantir, il convient d'affirmer le vouloir-vivre et de prétendre l'exalter ; à l'école du désespoir, d'opposer l'école de l'espérance ; à l'apologie de la mort, le panégyrique de la vie ; à l'empire du néant individuel, le triomphe de l'immortalité personnelle. Certes, nous voulons tous l'entière libération de l'être, sa parfaite liberté. Mais, tandis que les philosophes inspirés des doctrines hindoues prêchent l'inutilité de l'effort, la sagesse de l'inaction, et la libération du moi par son anéantissement volontaire dans la contemplation stérile du néant des choses, leurs adversaires enseignent la joie de l'effort, la fécondité du désir, la puissance créatrice de l'activité inlassable, et la libération de l'âme par l'établissement graduel de son empire sur ses instincts domptés et sur la nature asservie. Que viennent-ils parler de pitié, de charité, de compassion, de justice ! Dira-t-on : ces vertus sont impliquées dans la négation du vouloir-vivre, car le refus d'accepter sa propre vie, de l'étendre et de l'embellir, est destructif de l'égoïsme cruel qui échaffaude sa plénitude exubérante sur des existences mutilées, qui nie la vie en autrui pour l'accroître en soi, et habite le temple joyeux dont tant d'hommes ont superposé les assises scellées de leurs larmes et de leur sang. Mais que l'on y prenne garde : trompe l'œil que cette conséquence habilement déduite ! Par pitié et compassion, nous entendons don de soi même aux

autres, don de son cœur ; la charité est l'amour, et l'amour est essentiellement agissant : il est une dépense au dehors et pour d'autres que soi, une activité continue au service d'autrui ; aimer les hommes, assurer à chacun ce qui lui revient, rêver du règne de la justice, c'est travailler à réformer les hommes et les choses, c'est chérir ce monde que l'on veut rendre habitable et cette vie que l'on veut faire heureuse, c'est surexciter le principe actif du vouloir. Or Schopenhauer condamne cette folie généreuse, et, pour lui, les mots de pitié, de charité, de justice, n'ont pas cette signification. La vie est mauvaise, la volonté est principe du mal, tout est douleur. En quoi donc consistera la vertu suprême de pitié ? A nier la vie en soi et dans les autres, à détruire chez tous la folie pernicieuse du vouloir exister. Le moyen ? L'ascétisme. Comment y atteindre ? Par la méditation sur la vanité des apparences qui nous entourent, l'extension graduelle de cette torpeur morne dans laquelle les sages de l'Inde perçoivent par avance les ivresses du nirvâna.

Voilà donc cette pitié stérile que l'on nous donne comme résumé de la morale ! Par un singulier détour, elle s'identifie avec l'égoïsme le plus étroit. L'ascète s'absorbe en lui-même ; pour lui, les autres n'existent pas ; il n'améliorera pas leur sort ; il ne partagera pas leur fardeau pour que la vie leur soit légère ; il ne les réchauffera pas de sa sympathie ; il ne s'efforcera pas de leur rendre moins amères les épreuves de ce jour. Non : ce serait aimer la

vie maudite, exalter ce désir d'exister qu'il faut anéantir. Sa grande pitié se résoud en une profonde indifférence. Il abandonne à eux-mêmes ses semblables. Loin de se dépenser pour eux, il ne se dépense même pas pour lui ; il s'efforce d'éteindre le foyer d'activité intérieure qui rayonne en son âme. Le moine contemplatif, qui s'ensevelit dans la solitude d'une Trappe ou le désert d'une Chartreuse, ne meurt pas à l'action : il lutte pour devenir meilleur. Il ne meurt pas davantage à la vie commune : par son travail, il appartient encore à la vie économique des sociétés, et, par ses prières, il pénètre davantage dans la vie surnaturelle de ces mêmes sociétés. Le bouddhiste et le schopenhauerien s'excluent de cette vie présente et nient cette vie future. Dès l'instant, ils entendent supprimer toute vie en tarissant sa source : la sympathie généreuse, la pitié débordante, la charité agissante, l'amour fécond. Ces âmes desséchées, ces cœurs fermés, ces intelligences rétrécies, nous convient aux funérailles hâtives de l'humanité entière. Que chacun de nous soit au plus vite le tombeau de cette volonté dont les tressaillements douloureux condamnent l'univers à gémir sans trêve ! Et l'appel se poursuit, angoissé, l'appel vers le néant de toutes choses. On renchérit. Ce n'est pas assez de détruire les hommes. Il faut détruire l'Univers lui-même : de Hartmann prêche le suicide cosmique.

Notre conception est autre. Non, l'humanité, hallucinée par le mirage d'un bonheur vain, ne s'avance pas dans une nuit plus lourde. Le soleil peut sans

doute mourir dans le linceul de pourpre et d'or des soirs attristés : il est, au fond de nous-mêmes, un foyer de lumière et d'espérance qui ne s'éteint jamais et dont la chaude flamme suffit à éclairer notre route. Certes, nous portons un fardeau de peines ; mais nous pouvons l'alléger. Cette vie n'est pas seulement une vallée de larmes, mais celle aussi où fleurissent les lys. Il faut vivre et agir. Le progrès est possible. Et il est réel. De l'avenir nous attendons ce toujours mieux. Ces joies du monde, nous devons et nous pouvons les conquérir.

VU :
Le Président de la thèse,
BOISTEL.

VU :
Le Doyen de la Faculté,
GARSONNET.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris.
GRÉARD.

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

Laval. — Imprimerie Parisienne L. BARNÉOUD et Cie, 8, rue Ricordaine.

Laval. — Imprimerie Parisienne L. BARNÉOUD et Cie, 8, rue Ricordaine.


COLUMBIA UNIVERSITY
0026052440

